

النزعات المادية في تفسير التاريخ وانعكاساتها التربوية

د. أحمد محمد الدغشي

أستاذ أصول التربية المشارك كلية التربية جامعة صنعاء

المخلص:

هدفت الدراسة إلى الإجابة عن سؤال الدراسة المركب الآتي ما النزعات المادية في تفسير التاريخ؟ وما انعكاساتها التربوية؟

وقد جاءت الإجابة عن ذلك في صورة ثلاثة أهداف هي التعرف: على

1 جذور النزعات المادية في تفسير التاريخ

2 أبرز جوانب النزعات المادية في تفسير التاريخ

3 الانعكاسات التربوية للنزعات المادية في تفسير التاريخ.

والتمت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي، لتخلص إلى جملة من النتائج أبرزها أن

خلفية المنزع المادي في تفسير التاريخ أوروبية خالصة، وأن المادية قاسم مشترك بين جميع الفلسفات الغربية أيّاً ما تفاوتت حدة النسبة بينها، وكشفت الدراسة عن جملة من المغالطات التاريخية الهادفة إلى تشويه مسيرة التاريخ الإسلامي، نظراً لما لذلك من انعكاسات تربوية سلبية على النشء، تجلّى أبرزها في تخريج جيل مستغرب مستلب الثقافة والهوية، يعاني من الحيرة والشتات، وفقدان الاتجاه، والإحساس بأزمة الانتماء

ولذلك كان من جملة التوصيات التي خرجت بها الدراسة إدراك المؤسسات التربوية

المعنية بعملية التأصيل، وتصميم المناهج ضرورة التمييز بين مسار التاريخين الإسلامي والأوروبي، وإدراك ملاسبات الأحداث المتعلقة بكل منهما، وإعادة قراءة تلك الأحداث بناء على الخلفية الفكرية والتاريخية، وفق الخصوصية الحضارية للمجتمع الإسلامي، كما شددت الدراسة على ضرورة إدراك الجهات ذات العلاقة أن دراسة أحداث التاريخ الإسلامي تتميز بأنها تستحيل إلى قيم وسلوكات، وليس مجرد معارف وإخباريات منبثة الصلة عن الواقع القيمي والسلوكي للمجتمع المسلم

المقدمة:

قضت سنة الله سبحانه بأن تقوم حضارات، وتتهاوى أخرى، وفق سننه في العمران، وطباع الخلائق وسيبقى التاريخ يسجل ما عثر عليه من الوقائع والمواقف بنسب متباينة، من حيث الصدق في النقل والتدوين، والموضوعية في التحليل والاستنتاج، إلا أن ذلك بمجموعه - يصب في قالب الحركية التاريخية، التي طابعها التفاعل، وصيرورتها باتجاه الحاضر؛ يصنع المستقبل بآماله وآلامه، ولأن حكمة الباري - جل في علاه - قضت كذلك بأن تتدافع الأحداث، وتتمايز المواقف، فإن هذا التدافع وذاك التمايز هو محرك لمسار البشرية في سلم التقدم، أو انحدارها في درك التخلف، وفقا لسننه التي لا تتبدل أو تتحول

﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾

[الأحزاب:62]

﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر:43].

ومن هنا تتدافع عوامل الارتقاء أو الانحطاط إلى كل أمة، بحسب معطياتها من الخير والصلاح والإصلاح، أو الشر والفساد والإفساد

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء :

[123]

وما هو حريّ بالتشديد عليه ابتداء؛ إدراك أن تدوين أحداث التاريخ ليست بالأمر اليسير، أو مما يمكن أن تحتل الموضوعية فيه مساحة مقدرة؛ بل هو عملية معقدة، تحتل الذاتية، والنزعات المختلفة ومن بينها النزعة المادية

وظيفتها التي لا يجهلها إلا ذوو الأمانى الطيبة، أو النوايا غير البريئة على حدّ سواء، وقد أصاب جوتشالك (Gottschalk) حين وصف طبيعة التدوين للتاريخ : بقوله "... لم يتذكر أولئك الذين شهدوا الماضي سوى جزء منه، ولم يسجلوا سوى جزء مما تذكره، ولم يبق مع الزمن سوى جزء مما سجلوه، ولم يسترع نظر المؤرخين سوى جزء مما بقي مع الزمن، وجزء فقط مما استرعى نظر المؤرخين صادق، وما أمكن فهمه كان جزءاً فقط مما هو صادق، وجزء فقط مما فهم يمكن للمؤرخ تفسيره أو روايته"⁽¹⁾.

مشكلة البحث:

إن النزعة المادية وهي موضوع هذه الدراسة في السلوك الفردي والاجتماعي غدت اليوم ظاهرة عامة في السلوك الإنساني بصورة عامة، بسبب هيمنة أقوىاء الحضارة المعاصرة على مقاليد العالم الحديث، وما يعنيه ذلك من انعكاسات سلوكية مباشرة أو غير مباشرة على الجماعات والأفراد المستلّمين ولذلك فلا معنى لاعتراض مفاده أن التفسير المادي للتاريخ كان رهناً بهيمنة الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية، أما بعد السقوط الذي شهدته النظرية الشيوعية وأتباعها بدءاً منذ العام 1989م؛ فلم يعد ثمة مسوّغ موضوعي للبحث عن النزعات المادية أو التفسير المادي للتاريخ وهذا في الواقع تسطيح معيب في الحكم على الظواهر، إذ المنزع المادي غدا القاسم المشترك الأبرز بين أبناء الحضارة الغربية المعاصرة : اشتراكيين ورأسماليين، بحكم مكونات جذور الفكر الغربي وإشكالاته المؤسّسة لتربيته السائدة اليوم، المفروضة على الضعفاء التابعين، من غير أبناء تلك الحضارة، بوصفها وفق منطقهم "التربية الحديثة"، التي تحمل ريادة الانبعاث الحضاري، وطريق الإنقاذ الحتمي لكل مبتغ سبيل النجاة والخروج من نفق التخلف المظلم

(1) انظر فان دالين، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ص 310.

إن الاتجاه المادي قديم في الحياة الأوروبية قدم النهضة الأوروبية إن لم يكن أعمق من ذلك بحكم تأثير بعض اتجاهات الفلسفة الإغريقية القديمة واتجاهات الحياة الرومانية قبل المسيحية فيها ، علاوة على قيام النهضة الأوروبية على أساس من معاداة الدين ⁽²⁾.

من هذا المنطلق فقد رأى الباحث أن موضوع (النزعات المادية في تفسير التاريخ وانعكاساتها التربوية) جدير بالبحث والدراسة ، رجاء أن يكون في ذلك ما يخدم الواقع المعاصر في جانبه التربوي وستكشف إجابة السؤال الأول من هذه الدراسة مدى العضوية في جذور النشأة للفكر التربوي الغربي بعامه ، وكيف بات المنزع المادي أحد قسماته المشتركة

أسئلة البحث:

في ضوء ما تقدم يسعى البحث الحالي للإجابة على السؤال الرئيس الآتي
ما النزعات المادية في تفسير التاريخ وما انعكاساتها التربوية؟
وتفرع عن السؤال السابق الأسئلة الفرعية الآتية
ما جذور النزعات المادية في تفسير التاريخ ؟
ما أبرز جوانب النزعات المادية في تفسير التاريخ ؟
ما الانعكاسات التربوية للنزعات المادية في تفسير التاريخ ؟

أهمية البحث:

يرى الباحث أن أهمية البحث تتضح من خلال إبراز

أ- الأهمية النظرية وتتجلى في:

1. إن تداخل المعرفة وتشابكها اليوم يقتضي من الدارسين الكشف عن أوجه العلاقات بين كل علم وآخر لإبراز أوجه العلاقات الإيجابية أو

(2) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 260 - 261.

السلبية من حيث التأثير والتأثر مع الاحتفاظ بخصوصية كل علم على حدة، ويقصد الباحث هنا وجه العلاقة بين علم التاريخ وعلم أو علوم التربية.

2. إن موضوع التاريخ يحتل مكانة خاصة في سلم المعرفة العامة لأنه وعاء الأحداث وسجل المواقف، وملحمة الماضي، وكل ذلك له أثر مباشر أو غير مباشر في مسار حركة الواقع بصورة عامة، و التربية منه على وجه الخصوص

3. وعلى الرغم من الأهمية التي يحتلها التاريخ بين سائر العلوم والمعارف في القديم منها والحديث إلا أنه من الحساسية و الدقة بحيث يتعذر الحسم في مجرى حركته العامة، وذلك لجزئية معطياته ومحدوديتها في كثير من المواقف، ويؤكد ذلك أن السلوك العام المدون ليس بأكثر من أحد أوجه التاريخ؛ لا أنه التاريخ بكل فصوله ومشاهده وملابساته

4. إن الباحث يعتقد بأن تنقية التاريخ مما علق به من إخباريات ونوادر غير محققة يستلزم التوقف عنده بالنظر، والفحص، والنقد الداخلي والخارجي لتمييز الحقيقة من الوهم، والدس من الصدق، لاسيما حين يلقن ذلك للناشئة بوصفه حقائق تاريخية مسلمة

5. إن هناك خلطاً متعمداً وغير متعمد بين حيثيات كل من تاريخ الديانتين المسيحية والإسلامية وظروفهما ومسارهما، لدى بعض كتاب التاريخ القدامى منهم والمعاصرين، ولاسيما من اعتمد منهم على الإسرائيليات وأخبار أهل الكتاب - عموماً وهذا بخلاف الحقيقة التي تنطق بالاختلاف الجذري بين الملابس التاريخية لكل منهما

6. إن كثيراً من قضايا الواقع البائس الذي تحياه الأمة الإسلامية المعاصرة ليس قدراً جبرياً على هذه الأمة، وإنما هو جزء محدود من حركة التاريخ، جاء نتاج الانحراف عن صراط الله المستقيم، ما يفتأ ينقشع بالعودة الجادة إلى خط الهداية الواحد، بعكس ما تصوّره الفلسفة المادية من أن "ليس بالإمكان أبدع مما كان"، وأن الرضا بالأمر الواقع هو قدرنا الذي لا قدر لنا غيره، وصدق الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53].

ب الأهمية التطبيقية وتتجلى في

1. إفادة المؤسسات التربوية المعنية بفلسفة كتابة التاريخ وتعقيداتها
2. تنقيح المناهج التربوية مما قد يعتريها من تلك النزعات، ذلك أن مصمميهها قد استندوا إلى المصادر الأساسية لكتابة التاريخ القديم منها والمعاصر، بما تحويه من ثغرات وملابسات يعوزها التحقيق والتحرير
3. تبصير القائمين على تصميم المناهج وصياغتها بأسس التعامل مع التاريخ في الجانب المادي من أحداثه.

الدراسات السابقة:

لقد قام الباحث بحصر ما تمكن من العثور عليه فلم يعثر على أية دراسة سابقة ذات علاقة مباشرة بموضوع دراسته، إلا أن ثمة دراستين يمكن تصنيفهما في عداد الدراسات السابقة (غير المباشرة) في موضوع (التفسير المادي للتاريخ وانعكاساته التربوية) وهما:

الأولى دراسة (أحمد العوايشة) (موقف الإسلام من نظرية ماركس في التفسير المادي للتاريخ) وهي عبارة عن رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة تناولت السياق التاريخي لظهور فكرة التفسير المادي للتاريخ وانعكاسات ذلك على الفكر الأوربي الحديث، وقد أفاد الباحث الحالي من تلك الرسالة في رسم جزء من الخلفية التاريخية لمنهج التفسير المادي للتاريخ

الثانية: دراسة (سفر بن عبد الرحمن الحوالي) (العلمانية - نشأتها وتطورها - وآثارها في الحياة الإسلامية)، وهي عبارة عن رسالة ماجستير من جامعة أم القرى بمكة المكرمة أيضاً، وقد احتوت على سرد السياق التاريخي لنشوء فكرة العلمانية (المادية) وأثرها في الحياة الأوربية، ثم انتقل بعد ذلك إلى بعض مناحي الحياة الإسلامية مع ذكر مظاهر لذلك. والحق أنّ الباحث الحالي أفاد أيضاً من المجرى العام لنشوء فكرة العلمانية إذ إنها الوجه الآخر للمادية عموماً، والتاريخية منها بصورة خاصة كما سيأتي فيما بعد إن شاء الله

وبالرغم من التقاطع المحوري للدراسة الحالية مع هاتين الدراستين إلا أن الجانب الآخر من هذه الدراسة وهو جانب التربية التي جاءت انعكاساً للتربية المادية في تدوين التاريخ غير مسبوقه - في حدود معلومات الباحث - فلم يقف عند أية دراسة عند هذا الجانب ولهذا فإن له رجاء أن تكون دراسته لبنة أساسية تخدم الباحثين مستقبلاً إن شاء الله.

حدود البحث:

تبحث هذه الدراسة في منهجية المادية الجدلية (الديالكتيك) في كتابة التاريخ من حيث الخلفية التاريخية لها وبواعث نشوئها، ومدى تأثير بعض كتاب التاريخ الإسلامي المعاصرين بنزعة المادية الجدلية في كتاباتهم، وعوامل ذلك محدداً بثلاثة نماذج من تاريخنا الإسلامي هي اختلاف الصحابة - ﷺ - بُعِيدَ وفاة النبي - ﷺ في سقيفة بني ساعدة، وفي أواخر عهد عثمان - وبعد وفاته ثم حركة الفتح الإسلامي وما قيل عنها، والمدى الذي تأثرت التربية الإسلامية فيه بنزعة التفسير المادي للتاريخ.

منهج البحث:

سيتبع الباحث المنهج التاريخي التحليلي نظراً لطبيعة الموضوع، وموائمة دراسته وفق هذا المنهج

جذور النزعات المادية في تفسير التاريخ:

للإجابة على السؤال الأول المتعلق بجذور النزعات المادية في تفسير التاريخ؛ يرى الباحث أن ذلك يقتضي تفصيل الإجابة على النحو الآتي

أولاً: النشأة:

المعلوم إجمالاً أن المادية التاريخية انطلقت من الغرب المسيحي إذ قام الصراع بين رجال الدين ورجال العلم؛ بسبب العاملين الديني والاجتماعي، اللذين انبثقت عنهما عدة عوامل فرعية أخرى كالتاريخية، والاقتصادية و السياسية وكانت قد ابتدأت شرارة الصراع هناك في مطلع القرن السابع عشر الميلادي⁽²⁾ وفي دراسات لبعض الباحثين المعاصرين استقرأت الدوافع الكامنة وراء بروز الاتجاه

(2) انظر محمد زين الهادي العرماني نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي، ص45.

المادي بصورة عامة، و حدّدت - تلك الدراسات - الدوافع الدينية والاجتماعية⁽³⁾ بما يأتي:⁽⁴⁾

1. تحريف الدين الصحيح، حيث برزت فكرة التثليث وألوهية المسيح عليه السلام بديلاً عن التوحيد الذي دعا إليه المسيح
2. استحلال ما حرم الله وتحريم ما أحل الله نتيجة عدم وجود مرجعية ملزمة
3. الطغيان الروحي للكنيسة حيث ادعت الكنيسة أنها وحدها صاحبة الحق في منح أو منع المغفرة لمن تشاء وعمن تشاء فقد كان مطلوباً - في حكم الكنيسة - أن يأتي المذنب إلى القسيس أو الكاهن (كرسي الاعتراف) للحصول على ذلك، إذا وافق القسيس، كما أن امتلاءها بالأسرار التي لا يجوز السؤال عنها يمثل الطغيان الروحي لها في أوج صورته
4. الطغيان السياسي للكنيسة : وتمثل ذلك في تفسير مقولة السيد المسيح " أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله "، وبذلك فصل الدين عن الحياة
5. الطغيان المائي من حيث فرض العشور والضرائب والخدمة المجانية يوماً واحداً في الأسبوع، وان يوصي الميت بجزء من تركته للكنيسة، ثم مباركة الكنيسة وحمايتها للنظام الإقطاعي بعد أن أصبحت هي إقطاعية كبيرة

(3) تعد العوامل الاجتماعية في الأصل (دينية) ولكن لما كان المفهوم الكنسي للدين مشوهاً ومحرّفاً عدّها الباحث في الأصل اجتماعية أيضاً؛ إذ كل النزعات التي سادت أوروبا حينذاك، إنما هي نتاج الوضع الاجتماعي القائم، وما الكنيسة - بعدها - إلا نمط اجتماعي ثانوي ومن منظور آخر فإن الفلسفة الاجتماعية هي التي تتبثق عنها التصورات المختلفة للإنسان والكون والحياة كما تقول الدراسات الإنسانية المعاصرة انظر أحمد العوايشة، موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ ص 110 إذ أشار إلى بعض العوامل المشابهة

(4) أحمد العوايشة، المرجع السابق،، ص 12 - 47، وانظر كذلك سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها، وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 123 - 145، 164.

6. صراع الكنيسة مع العلم : وذلك أن الكنيسة حملت بشدة على بعض النظريات العلمية التي اكتشفها العلماء الطبيعيون، وقتذاك، وعدّوا تلك الاكتشافات خروجاً على الكنيسة، وتحدياً لقداستها لكل ما سبق حدثت ثورة اجتماعية في الفكر الأوربي تبلورت فيما بعد في صورة نظريات ذات أشكال مختلفة باختلاف المجالات التي ثارت فيها، فبرزت: (5)

نظرية العقد الاجتماعي في مجال السياسة ونظام الحكم.
المذهب التجريبي في مجال البحث العلمي المعتمد على التجربة والملاحظة
مذهب السببية وقد اكتشفت فيه علاقة الكواكب والسيارات بعضها ببعض حيث بدت وكأنها زيادة جديدة لفكرة المنهج التجريبي والعقلي والذي فهم أنه نقيض الدين
ولعل الاتجاه الإلحادي برز أشد ما يكون مذ ظهر قانون الجاذبية هذا، إذ نقل (برينتون) عن منهج (نيوتن) في تصويره للإله ووضع الإنسان ومركزه في الكون بقوله " الإله في عرف نيوتن أشبه بصانع الساعة، ولكنه صانع هذه الساعة الكونية - ونعني بها الكون - ولم يلبث أن شد على رباطها إلى الأبد، فبإمكانه أن يجعلها تعمل حتى الأبد".

وفي غمرة الصراع بين الكنيسة ورجالها من جهة، والعلم التجريبي والعقلي ورجالها من جهة أخرى، ونتيجة لاحتدام ذلك الصراع حتى باتت فلسفة شمولية في مواجهة كل طرف للآخر؛ أعد رجال العلم حججهم استعداداً منهم للإجابة عن أية حجة قد تعرضها الكنيسة في أي ميدان، فخرجت فكرة الإلحاد تقطع لسان أية حجة صرّحت بها الكنيسة، إذ وصل العلماء معها إلى مفترق طريق، فكلما أعلنوا عن اكتشاف يتصادم مع مصلحة الكنيسة وقف

(5) العوايشة، المرجع السابق، ص 86- 87.

رجالاتها في وجوه أولئك العلماء بدعوى الاصطدام بمقدسات الكنيسة ونظريتها الدينية على النحو الذي سلفت الإشارة إليه سابقاً . وكان أخطر تلك الأفكار الجديدة الذي اضطر إليها العلماء في ردهم على الكنيسة فكرة الإلحاد في ذات الله، وما انبثق عنها من فلسفة كلية في الاقتصاد والتاريخ والاجتماع وعن المادية التاريخية قسم الماديون التاريخ البشري على خمسة أطوار (6) اجتماعية حتمية الوقوع لعلاقات الإنتاج، وهذه الأقسام هي : (1) المشاعية البدائية (2) الرق (3) الإقطاع (4) الرأسمالية (5) الشيوعية الثانية.

"وهذه الفلسفة لا تؤمن إلا بالمادة لأن العالم مادي ولا شيء غير المادة، ولا وجود لعالم غيبي لأنه وهم وخرافة، ولا مجال لمشيئة الله في خط سير البشرية"⁽⁷⁾ وكما حدث اختلاف بل انقلاب في الجهاز المفاهيمي الأوروبي فإن ذلك امتد ليشمل الفلاسفة الجدد أنفسهم فقد اختلفوا في المادة هل هي الأصل أم الفكر؟ ولكن التفكير المادي آل إلى أن المادة هي الأصل والفكر نتاجها وهي سابقة في الوجود عليه، ومن ثم : فالأساس الاقتصادي، هو أساس كل شيء، وأساس كل تغير، أساس كل عقيدة وأخلاق، وقيم وأفكار، وهذه متطورة على الدوام، ولا تثبت على حالة واحدة"⁽⁸⁾

وما من شك بأن هذا المفهوم لأهمية المادة لم يأت من فراغ، ولكن سيبقى السؤال الذي يفرض نفسه -كلما ورد الحديث عن الغرب وعلاقاته بالعرب والمسلمين هل نشأت الجذور التاريخية للمادية والأحداث الناجمة عنها في ديار المسلمين كذلك؟ والإجابة بالنفي هي التي يؤكدُها مسار حركة التاريخ الإسلامي كما سيرد جانب من ذلك لاحقاً، ولكن مع ذلك فإن التفاعل

(6) محمد قطب، مرجع سابق، ص 285، 333.

(7) العوايشة، مرجع سابق، ص 113.

(8) المرجع السابق، ص 113.

الحضاري من منطلق فرض الغالب حضارته على المغلوب، ومن ثم تأثر المنهزم بالغالب هو الذي عادة ما يتكرر عبر أطوار حركة التاريخ ومراحله المختلفة فعلم التاريخ هو أحد مفردات المنظومة الحضارية لأية أمة، وطبيعة انفعال - وليس تفاعل - الأدنى بالأعلى، هو الذي يقتضيه منطق الواقع، ولما كانت الحضارة الغربية اليوم هي التي تمسك زمام القيادة للعالم المعاصر، فصار من الطبيعي - في ظل هذه الحالة - أن يتأثر علم التاريخ عندنا بالثورات الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية الحديثة، وبأن ذلك في توسع فروعه، وفي فلسفته واتجاهاته، وكان للأزمة الشاملة التي يمر بها الغرب منذ مطلع هذا القرن (العشرين الميلادي) أثر بيّن على الدراسات التاريخية، فقد كان ينظر إلى الحضارة الغربية بأنها أوج التطور الحضاري للبشرية، وكان ينظر إلى تاريخ البشرية من زاوية غربية، وكان محور تاريخ العالم هو الغرب، وكان كل تاريخ آخر هو م مهد للتاريخ الغربي، أو هامش من هوامشه⁽⁹⁾

تلك هي الخلفية التاريخية - في مجملها - لظهور تيار المادية العام، وما أفرزه من مادية تاريخية هي محور الحديث في هذا المقام، وذلك هو رد الفعل السلبي، وهو الذي سيفسر فيما سيأتي لماذا صار التفكير المادي جزءاً لا يتجزأ من منهجية التفكير لدى كثير من كتاب التاريخ الغربيين ومن سار في ركبهم، بوعي أو بلا وعي

(9) راجع عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص7.

ثانياً: التعريفات (10)

يرى الباحث أن ليس من الممكن - في هذا الظرف تحديداً - إجمال تعريف المادية الجدلية التاريخية في معنى واحد، إذ - وكما سبق - غدت المادية طابعاً عاماً في السلوك الاجتماعي، ومن ثم فلا مفر من التفصيل في هذا السياق على النحو الآتي

1 - التعريف الخاص (التقليدي)

ويستوحى من السياق التاريخي للمادية الجدلية التاريخية ولكن لما كان التفسير المادي للتاريخ مبنياً على أساس الصراع التضادي المعروف بالديالكتيك فإن من الخطأ عدّ ماركس المنشئ الأول لهذا التفسير بل استمده من آخرين سبقوه ولكنه "صب فلسفته في قالب الذي اقترحه ديالكتيك (هيجل) (11) والديالكتيك عرفه (ستالين) على أنه مأخوذ من الكلمة اليونانية دياليغو ومعناها المحادثة والمجادلة وكان الديالكتيك يعني في عهد الأولين فن الوصول إلى الحقيقة، باكتشاف التناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم، وبالتغلب عليها، وكان بعض الفلاسفة الأولين يعدّون اكتشاف تناقضات الفكر والمصادمة بين الآراء هما خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة. (12)

(10) هناك عدة تعريفات لتفسير حركة التاريخ كالمثالي لهيجل، والحضاري لشبنغلر وتوينبي، والجنسي لسيغموند فرويد، ولكن لا يعني الباحث هنا سوى التفسير المادي فحسب، وانظر عماد الدين خليل التفسير الإسلامي للتاريخ، ص18.

(11) المرجع السابق، ص40.

(12) ستالين، ص 14 - 15 (نقلاً عن محمد قطب، مرجع سابق، ص269).

وعبر (كاريوهنت) عن الجدلية بوصفها الفكرة ونقيضها، ثم تألف النقيضين، فالفكرة تؤيد القضية والنقيض ينكرها، أو بتعبير - هيغل - ينفياها. (13)

أما (سبركين) و(ياخوت) فتعريفهما للمادية التاريخية يرفعها إلى درجة العلم الفلسفي الخاص بعلاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي، وبأكبر القوانين عمومية، والقوى المركبة لتطور المجتمع وتحويله (14) مما سبق يتضح بأن المادية الجدلية التاريخية شبكة من المفاهيم الفكرية المنبثقة عن المذهبية الماركسية بصورة خاصة. ولذلك أطلق الباحث على جميع التعريفات السابقة صفة الخصوصية التقليدية لتتميز عن المعنى العام الآتي بيانه

2 - التعريف العام

إن المادية الجدلية - في تعريفها العام - لا تقتصر على معتقي الفكرة الماركسية وحدهم، بل تجاوزتهم إلى بنية التفكير الغربي بوجه عام، ومن المهم التأكيد أنه كلما ذكرت الحضارة الغربية فإنها كانت تضم إلى جانبها الشرق الشيوعي أيضاً؛ بوصف الجميع في نهاية المطاف أصحاب فلسفة ذات أصل واحد هو النصرانية. إذاً فليس هناك أية غرابة في عدّ جوهر الحركة الماركسية حركة إصلاحية غربية، في الفكر والاجتماع الغربيين، وأن (ماركس) هو أحد فلاسفة الغرب وأئمة فكره الحديث وقادة حركاته الإصلاحية (15).

(13) راجع كاريوهنت، الشيوعية نظرياً وعلمياً، ص 28 (نقلاً عن محمد قطب، المرجع السابق، ص 269).

(14) راجع سبركين وياخوت، أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية (نقلاً عن العوايشة، مرجع سابق، ص 114).

(15) راجع عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص 21.

وإن حركة الاستشراق إحدى نتائج المنهجية الغربية في تفسير التاريخ، والمستندة أو المستنبطة من تاريخ الغربيين أنفسهم⁽¹⁶⁾ وهو تاريخ - كما نعلم - قائم على الصراع الديالكتيكي والتناقضات البعيدة.

والحاصل أن التفرقة بين فكرة التفسير المادي للتاريخ بوصفها ماركسية المنشأ والمنهج، وواقع التفسير المادي للتاريخ في الغرب عامة؛ أمر يعوزه البعد التاريخي والتحقيق الاستقرائي المنهجي ولو التزمنا طريقة الاستقراء المنهجي لأدركنا أن جوهر الحركة الماركسية هو تنقية الفكر، والحضارة الأوربية الغربية الحديثة، والبلوغ بها إلى نتائجها المطلقة المنطقية⁽¹⁷⁾.

وفي ضوء ما تقدم بوسع الباحث استخلاص التعريف العام للمادية التاريخية بأنه طريقة في منهجية البحث التاريخي تعتمد الصراع الحاد، والتناقض البعيد، الناتج عن دوافع اقتصادية بالدرجة الأولى والباحث التاريخي إذ يمارس منهجية التفكير المادي هذه؛ لا يعلن عن فلسفتها بالضرورة، إذ قد يسيطر اللاشعور على بعض ممارساته في هذا الاتجاه

وتبدو أهمية الشطر الأخير من التعريف في كونه الفيصل الجوهرى بين التعريفين الخاص والعام، فبينما يمارس الأول منهجية في البحث عن معرفة وسابق قصد، فقد يمارسها الآخر دون أن يدرك أبعاد فلسفتها ولا مرامي أهدافها.

وتبقى الإشارة جديرة بأن النزعات المادية في تفسير التاريخ وانعكاساتها التربوية تعني على خلفية ما تقدّم: اقتفاء أي المعنيين: العام أو الخاص على نحو مقصود أو غير مقصود في كتابة التاريخ، وما يترتب على ذلك من

(16) انظر عدنان زرزور، التوجيه الإسلامي للعلوم والمعارف مفهومه وأهدافه، ص 18.

(17) راجع عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص 21.

انعكاسات تربوية تتطبع في نفسية الجيل وعقولهم ومسلكياتهم بوصفهم المستهدفين - قبل غيرهم - من وراء تلك الكتابات .

ثالثاً: دوافع النزعات المادية في تفسير التاريخ:

1-دافع المنهجية العلمية

ما من شك في أن ظهور تيار المادية التاريخية تكمن وراءه عدة بواعث مختلفة ، ولكنه في العرف البحثي يتخذ منحى متميزاً إذ يصير ملتزموه بأنه المنهج الوحيد الذي يمكن في ضوئه الاحتكام في قضايا حركة التاريخ - كما سيتضح فيما بعد - ، وللمرء أن يتخيل حجم الصرامة التي يصرح بها بعض أتباع منهج الجدلية المادية في دراسة التاريخ قضاياها ، حين يطالعنا بعضهم -بزهو لافت أنهم إنما يلتزمون هذا المنهج لأنه الوحيد القادر على التفسير العلمي للتاريخ ، ولذلك لم يعد مستغرباً أن يفاخر أحدهم بأن له كتابين يلتقيان في معالجتهم للفكر النظري والاجتماعي في الحياة العربية المصرية على أساس المنهج المادي الجدلي والتاريخي أو الرؤية الماركسية العامة⁽¹⁸⁾ لكن الاستغراب يفرض نفسه حقاً حين يقف الباحث عند أطاريح مادية جدلية لبعض الباحثين المسلمين ، في تحليلهم للتاريخ الإسلامي ، زعموا فيها أن الدراسة وفق هذا المنهج هي الكفيلة ببعث الوعي ضد المستغلين والمستضعفين في هذه الأرض.⁽¹⁹⁾

(18) محمود أمين العالم ، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، ص7.

(19) محمد عمارة دراسات في الوعي بالتاريخ ، ص 15. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما تبناه الدكتور عمارة في

مثل هذا الكتاب كان قبل المراجعة الجريئة الشجاعة التي أحدثها في مجمل فكره ، بحيث غدا الدكتور عمارة من المفكرين المستبشرين اليوم -بحق- ، ولكن الأمل يحدو كل مخلص لأن يعلن الدكتور عمارة وأضرابه تبرؤهم الصريح من مثل هذه الأطاريح ، إذ لا شك أن ما هومثبت بين يدي القراء يكون قد خرج من ملكية كاتبه إلى حيز غيره ، ولذا لا غرابة أن تنتقد الأفكار ، دون أن تعني بالضرورة النيل الأدبي أو الفكري من صاحبها

ليس ذلك فحسب بل إن التزام هذا المنهج هو أيضاً توظيف له في سبيل تحرير الأرض، واستخلاص الثروة، وامتلاك سبل العصرية، ومناهج التقدم مُزاداً إليه بلورة للشخصية الحضارية العصرية لهذه الأمة تمكيناً لها من العودة الحضارية أكثر استنارة وفاعلية من عصور الازدهار القديمة.⁽²⁰⁾

كما أن هذا المنهج أمر مهم في تقويم الأحداث التاريخية وتفسيرها، وعامل حاسم في عملية التقويم تلك أما اختلاف الصحابة في صدر الإسلام فإنه آية على حتمية منهج المادية الجدلية، دون أن يفوت (الكاتب نفسه) أن يعزو إلى أحد أئمة المعتزلة، وهو الإمام أبو جعفر محمد عبد الله الإسكافي ت 240هـ - 854م تنبيهه إلى وظيفة العامل المادي والاقتصادي الذي وقف خلف هذا الصراع وحرك أحداثه ووجه مساراته⁽²¹⁾.

إن ذلك يُساق بوصفه منهجاً علمياً واجتماعياً في كتابة التاريخ، بحيث يُعدّ: "استخدامه في دراسة تاريخنا العربي الإسلامي هو الشرط الأول كي يتحول تاريخنا هذا الذي يتحدث عن الماضي إلى قوة فاعلة ومؤثرة تقوم بوظيفتها في حركة التقدم، والتحرر، والتوحيد للمجتمع العربي، والإنساني الحديث".⁽²²⁾

وقد أورد باحث آخر لا يُخفي إيمانه الصريح بهذا المنهج عن (طه حسين) أنه قال ما هو أكثر إعجاباً بالمنهج المادي الديالكتيكي في تفسير التاريخ، فمنهجه التاريخي مبني من الأساس على الشك العلمي الديكارتي، حيث

(20) المرجع السابق، ص 15.

(21) المرجع السابق، ص 24 وقد اعتمد عمارة على ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة في سياق خبر

اختلاف الصحابة وفق المنهج الديالكتيكي حسبما أشار المصدر

(22) المرجع نفسه، ص 27.

أفاد من ديكارت في مرحلة التحقيق، وأفاد من (ماركس)، و(دور كايم)، و(فرويد)، في مرحلة التفسير". (23)

كما مزج (طه حسين) بحسب الباحث السابق نفسه بين الرؤيتين الاقتصادية والمادية معاً في كتاباته التاريخية، فقد أفسح مجالاً لأهمية العامل الاقتصادي في حركة التاريخ، ولاسيما في كتابه عن الفتنة الكبرى (24) كما نظر: "إلى وقائع التاريخ الإسلامي من زاوية المادية التاريخية، أو التفسير المادي للتاريخ". (25) وبهذا المنهج طفر بأصول البحث في التاريخ الإسلامي طفرة هائلة، إذ خرج به من نطاق القدسيات والمحظورات والمحرمات إلى موضوع يخضع للبحث، والتحليل خضوع المادة لعلم الكيمياء، وبذلك حرر التاريخ الإسلامي من كثير من الأوهام والخرافات التي علقته به وقطع فيها برأي صريح (26) والحق أن ليس من جوهر أهداف هذه الدراسة تحقيق نسبة القول إلى هذا الباحث أو ذاك، بقدر ما يعينها استخلاص مدى الافتتان بمنهج المادية الجدلية في تفسير حركة التاريخ الإسلامي وأحداثه، ومن ثم تأثيرها التربوي في العملية التربوية ولو كان الأمر واقفاً عند حد تأثير جزئي مقدر للعامل الاقتصادي مثلاً في حياة الناس فإن ذلك أمر صحيح ومقبول، وما قول الحق تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ [النساء 5] إلا دليل على ذلك، إذ إن في الآية إشارة إلى أن حياة الناس المادية قائمة على المال، ناهيك عن جملة التشريعات القرآنية والنبوية المنظمة لأحكام المال، والمؤكد لأهمية المال في حياة الإنسان، بيد أن أفراد ذلك العامل وجعله وحده المؤثر الكلي

(23) محمود إسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي منهج وتطبيق، ص 170 - 174.

(24) المرجع السابق، ص 174.

(25) المرجع نفسه، ص 175.

(26) نفسه، ص 181.

الوحيد في حركة الإنسان وصناعة اتجاهاته هو الزعم المرفوض علمياً وواقعياً⁽²⁷⁾. هذا علاوة على أن بعض من يتصدى للبحث في مسائل تاريخية من هذا القبيل لا يكلف نفسه عناء إعمال منهج البحث الإسلامي من حيث التحقيق العلمي في سند الرواية التاريخية، بما يشكل طريقاً أساساً غالباً لسلامة المتن، ولكن تفترق بنا السبل وتتشعب المسالك حين نجد أن المنهج المادي الديالكتيكي في كتابة التاريخ منبثق من فلسفة تختلف من الأساس عن الفلسفة الإسلامية التي ينبثق عنها المنهج العلمي الإسلامي في كتابة التاريخ، ذلك المنهج الذي له من الثوابت والمسلمات ما يتناقض مع منهج المادية الجدلية وإذا استطرّدنا في سياق هذا المنهج فسنجد من يصوّر الأمر على أن استعمال المنهج المادي في تفسير التاريخ بمثابة حل سحري لمشكلة الكتابة التاريخية، إذ يقول "هذا الكتاب يعتمد طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي - الإسلامي تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، حتى الحقبة الراهنة في عصرنا، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وقياداتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب للمنجزات الفكرية في العصر العربي الإسلامي الوسيط، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها⁽²⁸⁾.

ويضيف "إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ فيها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة

(27) محمد قطب، مرجع سابق، ص334.

(28) حسين مروة، النزعات المادية في تفسير الفلسفة العربية الإسلامية، 6/1.

الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر غير أن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي - الإسلامي للعصر الوسيط، سواء على صعيد البحث النظري أم على صعيد الممارسة التطبيقية؛ هو لقاء حديث العهد جداً لدى المفكرين والباحثين العرب والمعاصرين⁽²⁹⁾.

ثم يقول في موضع آخر "بناء على الفارق الذي يظهر بين منهجيتنا في النظر إلى التراث والمنهجيات السلفية، قديمها وحديثها، يظهر الفارق أيضاً بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا وصورته كما تكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها إن السمات العامة للصورة، في هذه المنهجيات، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي، وسمات الطابع القدري⁽³⁰⁾.

والواقع أن المناقشة العلمية المنهجية اليوم للفكر المادي الجدلي في تفسيره لأحداث التاريخ لم تعد تستحق ذلك الجهد المضني الذي كان يسعى لإثباته الباحثون المختلفون معها، قبل سقوطها المشهود على الأرض؛ فليس ثمة أبلغ من معطيات الواقع وشواهد الناطقة بإفلاس نظرية التفسير المادي الجدلي وإخفاق منظرها الفكريين، الذين أثبت الواقع عكس تنبؤاتهم إلى أقصى حد وإذا تركنا جانباً الفريق الأيدلوجي الذي آمن بنظرية التفسير المادي للتاريخ في سياق بنيتها الكاملة المترابطة؛ فإن فريقاً آخر لا يسع الباحث سوى تفهّم السبب الرئيس لانبهاره؛ إذ مثلت الصدمة الحضارية للغرب بصورة عامة -ومنه الشرق الشيوعي- عامل بحث عن عوامل النهوض ولكم سُمعت أصوات تدعو

(29) المرجع السابق، ص 6.

(30) المرجع نفسه، ص 29.

جميعها إلى أن سبيل اللحاق بركب الحضارة والمعاصرة لن يتحقق إلا بالانسلاخ الكامل من موروثاتنا كلها وتقمص الشخصية الأوربية⁽³¹⁾.

ولقد كان من نتائج هذه الصدمة الحضارية أيضاً ما يعيشه العالم العربي الآن من حركة مزدوجة تتلاطم ضمن المجتمع العربي . حيث قويت موجة التغريب في وقت من الأوقات على الساحة الفكرية لدرجة أن المفكر العربي المسلم صار لا يستطيع أن يتكلم عن الحرية إلا إذا كان ديكارتيّاً، ولا عن العدالة الاجتماعية إلا إذا كان ماركسياً فأصبح الغرب هو المعيار والميزان⁽³²⁾.

2-دافع التسليم بالأمر الواقع

إن مستلزمات المنهج المادي الجدلي تقتضي اعتماد مصدر المعرفة، وطريقتها الحسية أساساً للبحث معتمدة في تحليل الأحداث، بما يجعل من سيادة الواقع، ومنفعة الفرد أو المجتمع نموذجاً قياسيًّا حاكماً (Paradigm) على مدى سلامة الحدث ومن ثمّ قبوله أما الغيبيات والطموحات المبنية على بشارات أيّا كان مصدرها ديناً سماوياً، أم فلسفة وضعية فإنها - أي مستلزمات المنهج الجدلي - لا تلتفت إلى شيء من ذلك، باستثناء الأمانى والوعود التي بشر بها (ماركس) من دولة (البرولتاريا) وحكم الطبقة الكادحة؛ فإنها أمنت بذلك وجاهدت في سبيل تحقيقه، ولكن كانت معطيات كل يوم تشهد بأن تلك مجرد أمان خادعة ليس أكثر، ثم وقعت الواقعة على الماركسية رموزاً، ودولاً، ونظرية، ومنهاجاً، وانتهى كل شيء . وأيّاً ما يكن من أمر فإن المنهج المادي بصورته العامة في تحليل الأحداث والوقائع ما يزال مستمراً لأن الحضارة الغربية قائمة على المادية كما سبقت الإشارة، ومنطلق هذا المنهج هي سياسة الأمر الواقع، والتسليم بكل ما يدور حولنا من أحداث، ولذلك فقد أهمل التفكير

(31) انظر عبد الله فهد النفيسي، التراث وتحديات العصر، ص 10.

(32) المرجع السابق، ص 11.

الأوربي الحديث البحث في الغيبيات، وأبى إلا التعايش مع ما هو كائن أمامه محاولاً التجرد عن أي حقبة تاريخية غابرة ولاسيما في قرونه الوسطى المظلمة (33).

وهذا يقودنا إلى أن الفلسفات الغربية ذات التأثير والفاعلية على الفرد الغربي المعاصر سواء أسميت (واقعية)، أم (براجماتية) أم (وجودية) هي جميعها ذات منزع مادي مفرد، والاختلاف بينها إنما هو في الدرجة لا في النوع. إن منطق التسليم بسياسة الأمر الواقع والرضا بكل ما يدور في فلكه، اتجاه سلبي، ليس في كتابة التاريخ فحسب، ولكن في منحى التفكير العام لدى من يؤمن به.

وحين يصور بعض من ينتسب إلى الفكر الإسلامي مسألة التقدم والنهوض على أنها مرتبطة بالتفكير في حدود الزمان الراهن ومقتضيات العصر، دونما ارتباط بماض ولا نظر إلى المستقبل إلا وفق رؤية مادية محضة؛ فكيف بمن هم ماديون أو ماركسيون حتى النخاع جهاراً وعلانية؟.

يقول أحد هؤلاء وهو يمثل الصنف الأول في هذا الصدد " لقد قال معظم مفكري الإسلام المحدثين: إن المسلمين ليسوا مسلمين والكلمة صائبة تماماً لكن الأصوب منها أن يقال: إنهم لم يكونوا ولن يكونوا مسلمين أبداً، بمعنى أنهم سيظلون دوماً بعيدين عن تجسيد الإسلام - الحقيقة أو الإسلام الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدخل في الزمان، لا يلبث أن تعثره ظروفه وأقداره، ولأن الحقيقة - الوحي - تفارق عالم الإنسان وتعلو عليه، ولا يمكن لها أن تكون خالصة نقية مطلقة إلا في عالم الأزلية الثابت بيد أن هذا لا يعني أبداً ولا يجوز أن يعني أنه محكوم على مالكي الحقيقة أن يتكروا لهذه الحقيقة ويفقدوا الثقة بها وبأنفسهم حين يلاحظون وجود هوة شاسعة بين

(33) أحمد العوايشة، مرجع سابق، ص 80.

وجودهم الواقعي في الزمان وما تتطلبه منهم من وجود تلك الحقيقة التي تكمن وراء علة وجودهم...⁽³⁴⁾

ذلك حديث يمثل بعضاً من المنتسبين إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وأما حديث الصنف الآخر المنتمي إلى مدرسة التفسير المادي للتاريخ وفق أيولوجيتها الخاصة المعروفة فيقول بصدد حديثه عن قضايا التراث العربي - " : إن طموحنا من إصدار هذه الصفحات يكمن في أقصاه - في تعميق الوعي العلمي، الجدلي المادي التاريخي، بقضية التراث عموماً، والعربي بصورة مخصصة، ومن ثم في التحفيز على الإجابة عن قضية كبرى في الفكر العربي المعاصر كما يقوم - في أدناه - على إثارة التفكير في هذه القضية والتحريض العقلي الذهني على تناولها، وإذا تحقق هذا أو ذاك أو كلاهما فإننا قد أنجزنا شيئاً على صعيد فكر (عربي) هو أحوج ما يكون إلى الحوار الثقافى الديمقراطي⁽³⁵⁾

ويقول في موطن آخر ... ها هنا يمكن القول إن كل حدث تاريخي أو تراثي إذا أريد أن "يبعث" أو أن "يعاد إلى الحياة" لابد وأن يثبت جدارته بالنسبة إلى احتياجات ومقتضيات المرحلة المعاشة ". ولنا أن نتساءل الآن هل يحاكم الباحث الأول الإسلام إلى واقع المسلمين بحيث إن معطيات الواقع في تصويره قطعت السبيل أمام أي تقدم أو تغيير نحو الأفضل إلا بالاستخذاء لما هو قائم أو الدوران في فلكه ؟ إن النظرة المادية الصرفة هي التي لا تتعامل إلا مع ما هو قائم، بحيث تتسمر أنظارها في مواطنها فلا تتجاوز مواقعها ... أما النظرة الكلية البعيدة فهي التي تمتد إلى كل الاتجاهات، وتشمل جميع الآفاق؛ لتبني من خلالها خطة في التغيير، ومن ثم

(34) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص 49 وما بعدها.

(35) طيب تيزيني، في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي منهجاً وتطبيقاً، ص 15.

تتطلق نحو المعلوم، لا أنها تتعامل مع الغيب - بمفهومه المادي - المجهول. والقول بأن كل ما أمامنا من معطيات لا يبعث على أي أمل بفاعلية الإسلام في وقت نتحدث فيه عن سر النهوض عند مفكري الإسلام الأوائل لهو ضرب من العبث إذا كانت أقدارنا هي في التخلف والتقوقع في زوايا الواقع إن مثل هذا التفكير يعد جبرياً في أقصى معاني القهر والإذعان لكل ما ليس لنا بُد من التسليم به ...

إن حديثاً يتخيل أن منهج المادية التاريخية هو سبيل النهوض وحده، ويقدم لنا تاريخ الرواد من المفكرين في ثوب المادية الجدلية - بصورة أو بأخرى - ، ثم يصادر أي حركة تغيير إسلامية معاصرة؛ بحجة أن قدرها في التخلف محتوم، ما دامت في خط المنهجية الإسلامية المنضبطة تسير؛ إنما هو تناقض مع الذات أولاً، وعجز عن التفاعل الإيجابي التقدمي. ثانياً أما التناقض مع الذات فلأنه إذا لم يكن بالإمكان أبدع مما كان فلم الضناء والإجهاد والنتيجة معلومة سلفاً وأما أنه عجز عن التفاعل الإيجابي التقدمي فلأن صاحب فكرة مصادرة الحركة باتجاه التغيير وفق المنهجية الإسلامية يعلم فيما يغلب على ظن الباحث أن تيار المادية الواقعية محدود التأثير والفاعلية كأبعد ما يكون، وكل يوم يشهد تراجعاً وانحساراً على الصعيد العام، وأن تيار الجماهير إنما هو الاتجاه العلمي الكلاسيكي على حد تعبيره،⁽³⁶⁾ أي الملتزم بأصول البحث وقواعد المنهج في الفكر الإسلامي، بحسب ما يفهمه السواد الأعظم من علماء الأمة في القديم والحديث

(36) راجع فهمي جدعان المرجع السابق، حيث يقول " وجماع القول إن من العسف ان نتصور تاريخ الفكر العربي الإسلامي كلاسيكياً مسوداً بالفكر التاريخي التراجعي اليائس من تحقيق أي تقدم إن على مستوى الإنسان أو على مستوى الكون أو على مستوى التاريخ " ص 46 وما بعدها

لذا فإن الاتجاه قبالة الواقع بانحناء واستسلام قليل أو كثير لا يولد إلا مزيداً من الانحدار. ويعني فيما يعني أن لا أمل، وأن أي حراك إنما هو من قبيل الانشغال في الفراغ الذي لا يسده إلا هذا الانشغال، ولو لم يمكن ثمة نتيجة مؤكدة بل ولا حتى متوقعة

لقد كان بأمني الباحث أن لا يضطر لأن يقتبس كلام هذا المفكر أو ذاك ليثبتته هنا بهدف الاستشهاد على خطئه، لو كان هناك ما يحتمل التبرير أو التأويل ولكن لما كرّر النظر هنا بين ثنايا السطور فلا مفر من الإثبات إذ لا مساغ لأي محمل سوى ما أشير إليه⁽³⁷⁾.

وأما ما ورد في كلام الباحث الآخر المنتمي إلى نظرية التفسير المادي للتاريخ صراحة فما يحسب الباحث الحالي أنه يضطره إلى جهد خاص ليكشف حقيقة منهجه، إذ المنهج الأساس معلن عنه بصراحة؛ حيث الطموح في بلوغ الالتزام بالمنهج الجدلي المادي التاريخي هو الأساس في كتاباته، ومن يمعن النظر في النصوص السابقة فلن يجد عناء في إثبات ذلك، بل سيجد الباحث صاحب النص يعلن في غير ما تردد بأنه ينزع في حديثه منزعاً ماركسياً ولذا فإن أي نقاش فرعي إنما هو عقيم ومحكوم عليه ابتداء بالفشل؛ لأنه حديث عن الجزء الثانوي في غياب الكل، والقاعدة الأصولية والمنطقية تقول "إذا فسد الأصل فسد الفرع"⁽³⁸⁾.

ويودّ الباحث أن يُثبت هنا - فضلاً عما سبق أن ليس معنى إقران الواقع بالمادية أن فلسفة التربية الإسلامية لا تتعامل مع الواقع بحسبانه إحدى المعطيات التي في ضوئها يمكن إدراك إلى أي مدى يمكن البناء عليه للتوصل إلى نتيجة

(37) يمكن مراجعة فهمي جدعان، المرجع السابق

(38) يمكن مراجعة تقديم الدكتور حسين مروّة الأمين العام للحزب الشيوعي اللبناني الأسبق لكتاب تيزيني المشار إليه فيما سبق فضلاً عن الكتاب نفسه

آنية أو مستقبلية كلا، فإن الإسلام يجعل ذلك في قائمة الاعتبار، غير أن الفارق الجوهرى بين عدّه، وعدّ المادية الجدلية يكمن في جعل الأول لهذا العامل أحد المعطيات المهمة، وفي كون الآخر يعتمد هذا العامل معطى قد يكون كاملاً لا يحتاج معه إلى أي معطى آخر. ولذا فإن الباحث يرى التوكيد ضرورياً على أن فلسفة التفسير الإسلامي للتاريخ إذ تسعى إلى تغيير الواقع نحو الاتجاه المنشود تنطلق من رؤية واقعية شاملة في امتداداتها الزمنية الماضية، والحاضرة، والمستقبلية، فيما كانت عليه، وما هي عليه، وما سوف تكون عليه⁽³⁹⁾، وفي الأحداث التاريخية وفي عهد السيرة تحديداً ما يجعل الباحث يدرك إلى أي مدى تم التعامل مع الواقع دون أن يعني ذلك بحال أيّ تعارض مع مثاليات الإسلام وقيمه السامية، لأن النظرة إلى الواقع هي بحد ذاتها دافع ومحرك لتجاوز مرحلة الواقع غير المناسب. لقد علّمنا القرآن الكريم في معركة أحد أن نسمي الأمور بأسمائها فقال سبحانه ﴿أَوَلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ آل عمران: 165.⁽⁴⁰⁾

والرسول - ﷺ - لم يبرر الهزيمة الأولية في حنين ولم يسمها نصراً، ومثل هذه الوقائع في التحليل تهدف إلى الاستفادة من الأحداث والمواقف من جهة، وعدم الركون إلى التبرير في الفعل من جهة أخرى ولكن وفي كل الأحوال فإن الإسلام اتساقاً مع مبادئه العامة، ومقاصده الأساسية التي تنهض بمبدأ الغائية لا يقر مبدأ سياسة الأمر الواقع بإطلاقه، إذ قد يكون هذا الواقع ظلماً وعدواناً مجسداً⁽⁴¹⁾.

(39) راجع عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، ص 88.

(40) المرجع السابق ص 86.

(41) فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، (18/1) (بتصرف يسير).

جوانب من التفسير المادي للتاريخ (رؤية نقدية):

وللإجابة على السؤال الثاني من أسئلة الدراسة المتعلق بجوانب من التفسير المادي للتاريخ؛ فإن ذلك يقتضي التفصيل على النحو الآتي

أولاً: اختلافات الصحابة:

1- في سقيفة بني ساعدة

وَجَدَ مرتع خصب لدى كثير ممن تصدوا للكتابة في حركة التاريخ الإسلامي فيما جرى بين الصحابة عقب وفاة النبي ﷺ - على وجه التحديد، حيث اختلفوا في من يلي النبي ﷺ - في الخلافة بعده، ولكن قبل أن يدخل الباحث في صميم بعض الشبهات التي نُفِثَ فيها من نزعات المادية الجدلية كل بحسب ما يروق لمنهجه - إن كان لبعضهم منهج منضبط - لا يعني من كل أولئك سوى الذين أضفوا على اختلاف الصحابة ﷺ - في حادثة السقيفة الصيغة المادية الجدلية في كتابة التاريخ، بحجة أنها الأنجع أسلوباً في التقويم وإصدار الأحكام، وقد لا يكون العرض التاريخي صريحاً باتباع الجدلية المادية فيما سيرد فيما بعد - إن شاء الله - ولكن مآل ذلك في النهاية إلى قالب المادية نفسها، قصد صاحبها ذلك أم لم يقصد، إذ لا يخلو عرض مشوه لاختلاف الصحابة تحديداً، أو لغيره من الأحداث في التاريخ الإسلامي بصورة عامة من صبغة النزعة المادية، وحب الأثرة، والقتال في سبيل الأنا. ولذلك فإن من المستحسن قبل البدء في الحديث مباشرة عن بعض الأحداث التاريخية أن يشير الباحث إلى عبارة أوردها ابن خلدون في مقدمته في كتابة التاريخ الإسلامي وطريقة نقل الأحداث والوقائع فيه فقال " وإن فحول المؤرخين في الإسلام، قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها، في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضغفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار، كثير ممن

بعدهم واتبعوها ، وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ، ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها ، فالتحقيق قليل ، وطرق التنقيح في الغالب قليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخلييل⁽⁴²⁾ . وقد خص ابن خلدون بالتحذير المسعودي وسيف بن عمر الأسدي⁽⁴³⁾ . وتنبه إلى خطورة ذلك بعض المحققين من كُتّاب التاريخ المحدثين فدعوا إلى كتابة تاريخ التاريخ أو تطور الكتابة التاريخية وما رافقها من مناهج وآراء تاريخية⁽⁴⁴⁾ .

لقد قيل في الصحابة في سقيفة بني ساعدة إنهم كانوا محكومين بحياة النبي - ﷺ - فبمجرد أن قضى نحبه عادوا للتغالب على حطام الدنيا ، وارتدوا على أدبارهم بحثاً عن السلطة وطمعاً في الأثرة بها لأنفسهم أو لعشيرة كل واحد منهم ، حقاً لقد قالوا فيهم ما لا ينبغي أن يكون بين طامعين من رؤساء الأحزاب في عصرنا هذا.⁽⁴⁵⁾

وقد يكون لما يروونه أساس سليم إلا أن عرضهم إياه يأتي في صورة تبعث على الاحتقار ، وتدعو إلى الغرابة أنى يحدث هذا بين صحابة رسول الله - ﷺ - وهم من يطلق عليهم " جيل قرآني فريد " ، بل وهم خير القرون ، وفيهم من شهد له بالجنة ؟

ولذلك فإن مناقشة هذا الموضوع تحتاج إلى قدر من الانضباط حتى لا يقع من يناقش أفكاراً كهذه في إطار ردة الفعل التي تخرج بصاحبها عن حدود إعادة الأمور إلى نصابها لتدفع به خارج دائرة الحدث عن طريق التبرير البعيد ، وأحياناً المسارعة إلى الإنكار للموضوع من الأساس ، أو المجادلة الركيكة فيه ، وقد

(42) راجع عبدالرحمن بن خلدون ، تاريخ بن خلدون ، (6/1) .

(43) المصدر السابق ، (7/1) .

(44) انظر عبدالعزيز الدوري ، مرجع سابق ، ص9 .

(45) راجع إبراهيم علي شعوط ، أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ ، ص 114 .

وجد الباحث من أراد أن يحسن إلى حركة التاريخ الإسلامي المظلومة بحق، فأساء إليها بعض الشيء، من حيث أراد أن يحسن، وما من شك في أنه قد قدم جهداً مشكوراً في غربلة التاريخ الإسلامي بهدف تنقية الدسائس والإخباريات الإسرائيلية الغازية أو المنحولة أو ما لا أصل لها من بين جموع الروايات التاريخية التي حالها في المجموع يتراوح بين القبول والرد.⁽⁴⁶⁾ ولما كانت آفة الأخبار التاريخية العوز غالباً إلى التحقيق الإسنادي في حالة المروي فإن الأمر يزداد تعقيداً، إذ ورودها في المصادر التاريخية وحدها، أيا كانت أهميتها أو شهرتها، لا يعني بحال الحكم على الرواية سنداً إلا أن يعلن موردتها ذلك بعد تحقيقه لها، وقلّ أن يحدث مثل هذا في المصادر التي بين أيدينا إلى الآن.

ونحن نلاحظ أن من بين أولئك الذين تصدوا لدحض الأباطيل - كما أسموها بحق - تلك التي تحتويها مصادرنا التاريخية من وقع في شر هذا اللبس، وليته اتخذ سبيل التحقيق الحديثي أسلوباً في القبول أو الرد، إذاً لكان قد قدم خدمة للتاريخ لا يضاهيها إلا عمل مماثل يكمل المشوار باتجاه ما تبقى، ومن الأمثلة على الهنات التي وقع فيها صاحب هذه الخطوة الجريئة والمشكورة أنه بدلاً من أن يجمع بين بعض الروايات وبعضها - في حال تعذر التحقيق الحديثي - تجاوز ذلك إلى استبعاد الخلاف بين أصحاب النبي ﷺ - ومنها ما حدث مع سعد بن عباد يوم السقيفة مع أن ذلك مثبت في أمهات المصادر كالطبري وابن الأثير بحسب ما أشار هو نفسه وما حدث بين الحباب بن المنذر وبين عمر بن الخطاب يوم السقيفة أيضاً يعدّه صاحب المنهج المذكور مستبعداً أيضاً، ويعمد إلى ذكر مناقب الحباب وتعدادها كما عدد مناقب سعد بن عباد من قبل.⁽⁴⁷⁾

(46) يقصد الباحث بذلك إبراهيم شعوط في كتابه أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ

(47) انظر إبراهيم شعوط، المرجع السابق، ص 114 - 119.

لا يرى الباحث ما يستدعي التريث أو التوقف عن الإفصاح أن الخلاف حقاً قد جرى بين الصحابة يوم السقيفة، وأن إيراد بطريقتة مشوّهة؛ لا يعني سوى أن يُعيد الباحث الموضوعي الأمور إلى نصابها في حسن العرض والمناقشة الهادئة الهادفة، ثم إذا ما أصر بعض كتاب التاريخ على تأويل الأحداث التاريخية وفق وجهاتهم؛ فذلك يعني حيدة غير مسوّغة عن المنهج المنشود، أيّاً ما كانت النوايا حسنة، والهدف نبيلاً

والمصادر التي يستقي منها الجميع رواياتهم - بصرف النظر عن التحقيق العلمي فيها - تقول بأن خلافاً بين الصحابة جرى، وأن بعض الأنصار قالوا لا نبايع إلا علياً، وكذا تخلف علي وبنو هاشم والزبير وطلحة عن البيعة، وقول الزبير لا أغمد سيفاً حتى يبايع عليّ وما روي أن علياً ﷺ قد بايع أبا بكر مستعجلاً حتى أنه من عجلته، لم يكن قد خرج إلا في قميص وليس عليه إزار ولا رداء... الخ⁽⁴⁸⁾، كما تنقل لنا المصادر التاريخية أيضاً أن أبا بكر ﷺ لما بويح أقبل الناس على جهاز رسول الله - ﷺ وقيل بقي ثلاثة أيام حتى دفن، وكان الذي يلي غسله علي والعباس والفضل وغيرهم.⁽⁴⁹⁾

إن هذه الروايات وغيرها لا تحمل سوى أن هناك خلافاً جرى بين الصحابة بسبب من يلي النبي - ﷺ في مقام السلطة السياسية، وأيّاً ما كانت أساليب النقل التاريخية فإنها جميعاً تتمحور في طلب كل طرف أحقيته في ذلك، وهل في هذا الطلب من عيب ديني، أو أخلاقي، أو تربوي؟ وما الذي يمنع أن

(48) راجع عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (325/2).

(49) ابن الأثير، المصدر السابق، (332/2)، وذكر الرواية بوجه آخر ابن كثير حيث روى عن عمر - ﷺ - ما جرى يوم السقيفة إلى: أن قال... فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى خشينا الاختلاف فقلت أبسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار، ونزونا على سعد بن عباد، فقال قائل منهم قتلتم سعداً، فقلت قتل الله سعداً إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، (246/5).

يكون هذا التسابق لحماية بيضة الإسلام من أن تنتهك أو تسلب بمجرد ذهاب القائد السياسي الأول وهو النبي ﷺ - ؟ وإذا قيل فلماذا يريد كل أن يكون هو هذا القائد الجديد ؟ قلنا وهل في مثل هذا التسابق إلا دليل على مدى نمو الحس السياسي الإسلامي منذ وقت مبكر ؟ ولماذا يُسمح بأحقية كل مؤهل للمجلس النيابي في عصرنا أن يرشح نفسه ، وأن يبذل كل ما يقدر عليه في سبيل الوصول إلى هدفه ويعد ذلك أرقى الأساليب "الديمقراطية" في عملية الوصول إلى السلطة ، وأحياناً قد يسيل لعاب بعض المعجبين بهذا الأسلوب داعين لأن ينتقل إلينا من بلدان الغرب الديمقراطي بحذافيره ثم ينسى بعضهم ذلك الإجراء وما يترتب عليه من تنافس طبيعي يُوصل هذا الطرف أو ذاك إلى المجلس النيابي مثلاً ، ويحدث الفخر بالتزام هذا الأسلوب من الممارسة السياسية ، لكنه ما إن يصل إلى ممارسة حق شرعي لأي طرف في عهد الصحابة فإنه يُخرج إلينا أحاديث الزهد في الدنيا ، وينسى المفاخرة بأن الاهتمام السياسي عنوان التحضر " ، و "شارة المدنية" ... والنتيجة الطبيعية لمثل هذه العملية الدستورية - بلغة اليوم - أن يفوز هذا ويسقط ذاك وهو ما يدعو لتأثر غير الفائز بصورة تلقائية ... أو ليس هذا الأمر هو الذي حدث في سقيفة بني ساعدة ، فقبل أغلبية المسلمين⁽⁵⁰⁾ - بحسب هذه الروايات - خلافة أبي بكر وبايعوه بينما امتنع بعض الصحابة بمن فيهم علي وسعد والزبير - بحسب هذه الروايات على

(50) يشير الباحث بهذا إلى قول ابن كثير عقب إيراده الرواية السابقة يوم السقيفة ومن تأمل ما ذكرناه ظهر له إجماع الصحابة المهاجرين منهم والأنصار على تقديم أبي بكر وظهر برهان قوله عليه السلام "يا أيُّ الله والمؤمنون إلا أبا بكر" وظهر له أن رسول الله - ﷺ لم ينص على الخلافة عيناً لأحد من الناس لا لأبي بكر كما قد زعمه طائفة من أهل السنة ، ولا لعلي كما يقوله طائفة من الرافضة (250/5) ، وراجع تفصيل روايات ابن كثير عن يوم السقيفة في البداية ، (245/5 - 250) .

علاقتها - (51) ماذا في ذلك إذن غير النتيجة الطبيعية للعملية الشورية ؟ ولماذا لا يُنظر إلى الأمر كما لو كان تنافساً سياسياً شريعاً في أيامنا بزيادة حساسة للغاية في يوم السقيفة وذلك أن الطرف طارئ والأحوال غير طبيعية، إذ غاب عن الحياة قائد ورسول لم يكذب يصدق بعض الناس أنه توفى فعلاً وأما قول عمر " قتل الله سعداً " فيمكن حمله على أسلوب العرب المتعارف عليه في التعبير عن عدم الرضا ليس أكثر، كقول النبي - ﷺ لبعض الصحابة ثكلتك أمك وهو أسلوب في الخطاب معروف عندهم، أو أن يكون تعبيراً حقيقياً عن سخط عمر على سعد، ومن ذا الذي قال إن شرط الصحبة يقتضي

(51) بما أن الدكتور إبراهيم شعوط، في كتابه أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ لم يلتزم بمنهج التحقيق العلمي من ناحية السند، فلا يرى الباحث مساعاً في إيراد بعض الروايات التي تضرب بعضها بعضاً، حيث يعتمد فيها على المصادر نفسها التي يُحذر من وقوعها في أخطاء تاريخية كالأمهات المعروفة - وليس معه غيرها - وأحياناً يلجأ إلى الرجوع إلى مراجع مطعون فيها من باب أولى كاعتماده على كتاب (الصديق أبو بكر) لمحمد حسنين هيكل، فإن الدكتور شعوط بعد إيراد رواية عند ابن الأثير في الكامل (224/2) تقول إن عمر بن حريث قال لسعيد بن يزيد " متى يبيع أبو بكر قال يوم مات رسول الله - ﷺ - كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة فيضيف الأستاذ شعوط رواية أورها هيكل في الصديق ص 70 تقول عقب رواية ابن الأثير " أخالف عليه أحد ؟ قال لا إلا مرتداً أو من كاد أن يرتد لولا أن الله عز وجل أنقذهم من الأنصار قيل فهل قعد أحد من المهاجرين قال لا، تتابع المهاجرون على بيعته من غير أن يدعوه " ص 120 ثم يعتمد الأستاذ شعوط على رد رواية في مسلم عن الزهري تقول إن رجلاً قال للزهري لم يبايع عليّ أباً بكر حتى ماتت فاطمة - رضي الله عنها -، قال ولا أحد من بني هاشم تخرج الرواية عن صحيح مسلم بحجة أن البيهقي قد ضعف حديث مسلم حيث نقل عن البيهقي عدم إسناد الزهري له، كما اعتمد على رواية عن ابن حبان تقول عكس ما في مسلم أي أن علياً بايع أباً بكر في أول الأمر، والحاصل أن الأستاذ شعوط أراد أن ينفي أي خلاف بين الصحابة، كما لو كان قادحاً في أخلاقهم وتربيتهم ولا يحسب الباحث الأمر بهذه الصورة، فإن مبايعة الأغلبية تعدّ مبايعة الجماعة في جمهورها وهذا معنى قول ابن كثير المتقدم في معنى الإجماع بين الصحابة، أي إجماع غالبيتهم أو جمهورهم فقط، وليس شرطاً أن يجتمع جميع أفرادها، فهذا ما نعدّه مستحيلاً عادة، فكيف في مثل هذه الحالة تحديداً ويرى الباحث أن هذا هو الأسلم بدل الوصف بالارتداد، أو ضرب الروايات ببعضها لاسيما ما ثبتت صحته سنداً وممتاً، كما هو الحال في رواية (مسلم) المتقدمة

عصمة من الخلاف الذي قد يخرج عن حدود اللياقة أحياناً؟ فلا مجال لاستغلاله من قبل من يفسرون كل شيء وفق منهج مادي حادّ.

إن الشك لا يساور أيّ باحث نزيه أن هدف جمهور الصحابة إنما كان نبيلاً، إذ يرى كل طرف أنه الأقدر على حراسة الدين وسياسة الدولة به، ولعل من أقرب الأدلة على هذا فيما يتصل بأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - على سبيل المثال - أن أبا بكر ترك تجارته ليتفرغ لشئون المسلمين في فجر الدعوة، فكيف يقال بعد ذلك إنه كان طامعاً في الإمارة، وأما عمر فإنه إذ جعل الأمر بعده شورى في ستة نفر قد حرص على أن لا يكون من بينهم قريب له أو نسيب فقد تحاشى أن يجعل من بينهم سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، لأنه ابن عمه، مع أنه أحد العشرة المبشرين بالجنة، كما رفض أن يكون لابنه عبد الله من الأمر شيء، وإن حضر معهم الشورى، ويشير بالنصح دون أن يولّى شيئاً⁽⁵²⁾.

2: مع عثمان في أواخر حياته وبعد وفاته

أ- قصة استخلاف عثمان :

ويأتي التفسير المادي لتاريخ عثمان - ﷺ - منذ استخلفه عمر - ﷺ - مع ثلة من الصحابة يتقدمهم علي وهم عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله - ﷺ - ليختاروا أحدهم للخلافة من بعد عمر.⁽⁵³⁾

وقد أحدث هذا الاستخلاف على هذا النحو ردود أفعال متباينة يهتم الباحث هنا الإشارة إلى استغلال المادية التاريخية لهذا الحدث والخروج به من مساره

(52) ابن كثير، البداية والنهاية، (طبعة أخرى)، (144/7 - 145).

(53) ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، (228/4).

الحقيقي إلى حيث أرادوا أن يثبتوا من خلاله صراع الصحابة على السلطة، جرياً وراء الديالكتيك في تفسير كل حدث.

وقد كان للأخباريات المدونة في العصر العباسي يد طويلة في الوضع والدرس فصوروا لنا هذا الموقف للصحابة كما لو كان تهالكا على السلطة، واستماتة في سبيل مغانمها الموهومة، على أن شيئاً من ذلك لا يستبعد حدوثه، وإنما يُنقَد صبغ الموقف العام للصحابة. ⁽⁵⁴⁾ وخلاصة أمر الاستخلاف، أنه وبعد مشاورات مطوّلة، رأى عبد الرحمن أن يتنازل عن حقه في الترشيح لمنصب الخلافة، وأن يخولوه مقابل هذا الحق في انتخاب أحدهم خليفة للمسلمين، وكلهم وافق على ذلك ⁽⁵⁵⁾، ان قد عرض الأمر على الناس فرأى ميلهم إلى أحد الرجلين عثمان أو علي، وكان أن جاء إلى علي وطلب أن يبايعه على كتاب الله وسنة رسوله وفعل أبي بكر وعمر، فوافق على الكتاب والسنة وتحفظ على فعل أبي بكر وعمر، كأنه رأى أنه ليس ملزماً بجميع اجتهاداتهم، فأتى عبد الرحمن إلى عثمان وطلب أن يبايعه على كتاب الله وسنة رسوله وفعل أبي بكر وعمر فوافق وقال: "اللهم نعم". وازدحم الناس يبايعونه حتى غشوه عند المنبر، فقعد عبد الرحمن مقعد النبي - ﷺ من المنبر، وأقعد عثمان على الدرجة الثانية ⁽⁵⁶⁾، وبذلك استطاع عبد الرحمن أن ينفذ وصية عمر في المدة التي حددها

فهل في أي تصرف قام به أي من الصحابة المستخلفين أو غيرهم أي نزعة مادية، أو منفعية ذاتية براجماتية؟، إن الإجابة بالنفي هي الحقيقة. إلا أن يراد أن يزهد الناس في الحكم بالإسلام، ومن ثم يعيشون بلا سلطان سياسي فذلك أمر آخر، ولقد بلغ الزهد - في موطنه - أعلى درجات الارتقاء الإيماني وذلك

(54) عماد الدين خليل، تحليل للتاريخ الإسلامي، ص 26.

(55) المرجع السابق، ص 26.

(56) ابن جرير، مصدر سابق، (4\228).

حين تنازل عبد الرحمن بن عوف عن حقه في سبيل أن لا يعيشوا لفترة قصيرة بلا سلطان يسوس جماعة المسلمين، ولذلك لم نجد أي معترض من الستة المستخلفين يعترض أسلوبه في إدارة انتخاب من ترضاه الأمة فتبايعه ثم تطيعه من بينهم، وقد كان بإمكان أيّ منهم أن يعترض لو فهم أن عبد الرحمن ينوي شيئاً غير ما أخبرهم به.⁽⁵⁷⁾

ب الفتنة الكبرى

وأما الفتنة الكبرى - كما يسميها بعض المؤرخين والكتّاب - فعلى الرغم مما دار فيها من أحداث جسيمة يصعب أحياناً أن تجد لها تبريراً منطقياً - فضلاً عن شرعي - ومع إيماننا بأنه بانتهاء عهد الراشدين يعني أنه قد قام في موضعها سلطان قهر وملك وعصبية بدءاً بدولة بني أمية⁽⁵⁸⁾ إلا أن إيراد بعض المؤرخين المعاصرين على وجه التحديد لتلك الأحداث؛ يوحي بأن تاريخنا تاريخ صراع على السلطات وتهالك على حطام الدنيا، وموجات من القتل والقتال لتسيل فيها الدماء أنهاراً من أجل ناقة أحياناً! . وآخر يصف الاختلاف الذي وقع بعد استشهاد عثمان - ﷺ على أيدي مجموعة من المتأمرين والطائشين بأنه " انشطار في حزب اليسار" وتحت هذا العنوان يقول " إن المادة التاريخية المتعلقة بالعلاقة بين علي بن أبي طالب والخوارج، أو وقوع الانشطار في حزب اليسار مضطربة أيما اضطراب متناقضة أشد ما يكون التناقض، فالمصادر السنية تتعاطف مع علي، على طول الخط لقربته من الرسول وسابقته في الإسلام، وحسن بلائه في تصرفاته، وبديهي أن يتعصب مؤرخو الشيعة لإمامهم فطفقوا يبررون مواقفهم السياسية بالحق أو الباطل"⁽⁵⁹⁾ و الانشطار في حزب اليسار يقصد

(57) لمزيد من التفصيل انظر عماد الدين خليل، تحليل التاريخ.

(58) راجع عبد الحميد أبو سليمان، مرجع سابق، ص 45.

(59) راجع محمود إسماعيل، مرجع سابق، ص 65.

به صاحب هذه الجملة انشطار الشيعة والخوارج لكونهم جميعاً يمثلون معارضة، كما ينقل عن المؤرخ فلهوژن وصفه لأبي موسى الأشعري بأنه متعاون في المؤامرة مع معاوية، وزاد: " وإذا كنا لا نأخذ بما ورد في المصادر الخارجية، ونعلن براءة علي من مهزلة التحكيم فلا محل لتصديق الروايات السنّة والشيعة المتواترة عن مسئوليّة الخوارج في هذا الصدد، كذلك لا يمكن إنكار وقوع تلك المهزلة كما اعتقد فيليب حتى⁽⁶⁰⁾ .

إن الأمر لا يحتاج إلى كبير نقاش فهو طافح بفلسفة متباينة من الجذور مع فلسفة الإسلام وتفسيره للتاريخ، ولذلك، وانسجماً مع منهج هذه الدراسة فلن يُناقش الباحث الفروع ما دامت الأصول فاسدة، إلا في الحدود التي يفرضها السياق. وليس مستغرباً أن يُنقل التهويل لما حدث في الفتنة الكبرى بأي لغة، إنما مثار المفارقة والاستغراب هو نقل الواقعة بلغة المادية الصريحة، والإيحاء بأن ما جرى بين علي ومعاوية لا تعرف فيه حقاً من باطل، ولا صواباً من خطأ، والنتيجة إذن أن يُوجم الباحثون عن الحديث في الموضوع من الأساس بأسلوب التحليل المنهجي المستوحى من تعاليم الكتاب والسنة، إلا أن يُحال الأمر إلى منهجية مادية تاريخية فسيظفر الباحث حينئذ في هذا المنهج فقط بالمقدرة على التحليل المنطقي الذي ينتهي به الأمر إلى تسفيه بل وتجريم الجميع ... ؟

إن من وصف النبي - ﷺ بأنه مؤسس اليسار⁽⁶¹⁾؛ لن يستكثر أن يصف الصحابة أو التابعين أو حتى المبشرين بالجنة بذلك وفق منهج جدلي معروف الأصل والمنبت

وقد طار أحد هؤلاء فرحاً بما تلقفه من حكايات قيلت عن الخليفة عثمان حتى إنه ليتساءل - في زهو - عما حدث في زمن عثمان حين اعتمد

(60) المرجع السابق، ص 70.

(61) راجع أنور الجندي أسلمة العلوم والمعارف، ص 94.

الحكايات المتناثرة عن ظلمه ومحاباته يتساءل: "هل هو دين أم سياسة؟" (أي ما فعله عثمان) ويردّد قائلًا "وتحرّز قبل أن تجيب، فإنك إن ذكرت أنه دين فأنت مخالف لإجماع من لا تملك ولا أملك مخالفتهم إلا على باطل، وإن ذكرت أنّها السياسة، فقد أرحت واسترحت، أرحتني حين أكدت لي ما أتصور أنه صحيح، وهو أن هناك فرقاً بين الإسلام والمسلمين، فالأول مقدس والثاني قابل للخطأ لأنه بشري ودنيوي، وهو أمر لا يشفع له عصر، أو اسم، وأنت بفصلك ما حدث على أنه قضايا سياسية قبل أن تكون قضايا دينية، إنما تحفظ على الدين رونقه وجلاله، وهيبته، وقداسته، وأنت في النهاية مستريح لحكمك، فما كان لأخطاء عثمان - ﷺ أن تمس عظمة العقيدة أو سموها" (62).

وليس مراد الباحث هنا الدفاع عن تفصيلات سياسة عثمان فذلك أمرٌ يتسع له منهج البحث العلمي في المنظور الإسلامي، ذلك الذي لا يحيل الصحابي معصوماً عن الخطأ وإن اتسعت دائرته أحياناً؛ غير أنه يشير إلى أن مراد من يكثر من التركيز على هذه المفردات إقصاء الدين عن الحياة بدعوى قداسته، والحفاظ على رونقه وأن لا علاقة له بالحياة أو السياسة كما يقول صاحب النص السابق، حيث زج بعثمان هنا بهدف الوصول إلى هذا الهدف والسؤال: فما هو قول ذلك الباحث ومن يقول برأيه في الرسول - عليه الصلاة والسلام - ألم يكن سياسياً هو الآخر حين مارس الحكم؟ فهل كان واقعاً في نجاسات السياسة أيضاً؟ أم هل أساء إلى الدين حينما زجَّ به في السياسة؟ ثم لم يسمح مثل ذلك الباحث وغيره بتلطّيح أنفسهم وما يؤمنون به بمستتقع السياسة؟ كيف يحرصون على تنحية غيرهم عن النجاسات ثم يقعون هم بقصد وسابق إصرار؟ أم أنهم سيردّدون بلا وعي أنهم إذ يمارسون السياسة فإنهم لا يستندون فيها إلى

(62) راجع فرج فودة، قبل السقوط، نقلاً عن منير شفيق بين النهوض والسقوط، ص 102.

الدين؟ وفي هذه الحال يكونون قد كشفوا عن ذلك الهدف الذي أشار إليه الباحث قبلاً وهو تحية الدين عن قيادة المجتمع

إن هيبة الدين وجلاله لن تحفظ حين يتم تحيته بعيداً، بل حين يسود حكمه، وتطبق شريعته وما يقال عن الأخطاء التي قد تقع في التنفيذ إنما هي أخطاء المسلمين كما جاء الإقرار بذلك في نص الباحث صاحب الاعتراض فهل هذه الأخطاء تبرّر تحية المبدأ الأساسي لمجرد الخطأ في جزئيات تنفيذه إذن فليتحقق كل مفهوم مقدّس أو شبه مقدّس أيضاً كالدستور والقانون النافذ؟ أو ليس هناك أخطاء أيضاً تحدث عند تنفيذ أي منها؟

لقد كان النبي - ﷺ - مدركاً لهذا اللبس والاختلاط الذي قد يكتنف أذهان بعض المسلمين بمن فيهم قادة الحروب وأمراء الجيوش، ولذلك فإنه كان يوصي أمراء الجيوش وقادة السرايا حين يوجههم إلى ساحة القتال بقوله - كما يروي بريدة بن الحصيب - "... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟" (63).

نعم لقد حدثت ملابسات تاريخية كثيرة في قضية عثمان على وجه التحديد ويؤكد الباحث عدم نفيه مسوّغات معينة تسببت في الثورة على عثمان ولكنها في كل الأحوال لا تسوّغ تشويه التاريخ، ولا النيل من الصحابة وفي مقدمتهم عثمان - ﷺ - . من هذه المبررات بعض سياسات عثمان الإدارية والمالية، التي هي جزء لا يقارن بعوامل كبيرة أخرى كالعصبية القبلية التي جاهدتها الإسلام ثم عادت بقاياها في ذلك الظرف العصيب، ولقد عملت التحولات الاجتماعية التي أحدثتها حركة الفتوح وما ساقطت إلى أبناء الأمة الإسلامية وحكوماتها من أموال تفوق الحصر نماها البعض وأنفقها البعض الآخر فأحدثت نوعاً من الفروق

(63) مسلم، صحيح مسلم (مع شرح النووي)، (12/ 39 - 40).

في الملكية بين المجموعتين مما تسبب في قيام أبي ذر - ﷺ بحركته الاجتماعية المعروفة الداعية إلى تجرد المالكين من أملاكهم كي يستوي الجميع⁽⁶⁴⁾.

أما عثمان نفسه فعلى الرغم من الروايات الموضوعة في العصر العباسي والتي صورتها إقطاعياً كبيراً، وأن علاقته بأبي ذر علاقة قهر وعنف انتهت بنفي أبي ذر إلى الربذة في أعماق الصحراء، على الرغم من ذلك كله إلا أن التحقيق في المسألة يفيد أن عثمان لم يكن يملك غير راحلتين اثنتين كما أعلن هو نفسه عن ذلك أمام حشد من مسلمي المدينة فأقروه، وكان يُرى قائماً في مسجد المدينة، ويقوم وآثار الحصى على جبينه، فيقول الناس هذا عثمان بن عفان أمير المؤمنين⁽⁶⁵⁾.

ولا يجوز أن يغيب عن البال ما أحدثته التيار اليهودي وزمرة عبد الله بن سبأ؛ الذي يسعى بعض المؤرخين المعاصرين إلى نفيه، بدعوى أن رجلاً لا يمكن أن يقوم بكل هذه الأحداث والحق أن ليس ابن سبأ وحده فقط هو الذي قام بهذا الدور وأن أوحث بعض كتب المصادر القديمة بذلك، فإنه لا يستبعد أن حشداً لا يستهان به من اليهود الذين انتسبوا إلى الإسلام ظاهرياً قد عملوا إلى جانب ابن سبأ فكان الذي حدث ولا غرابة في ذلك البتة⁽⁶⁶⁾.
ويؤكد هذا أكثر وجود فرقة مذهبية نسبت فيما بعد إليه تدعى "السبائية ولا يعقل أن توجد من عدم"⁽⁶⁷⁾.

(64) انظر في تفاصيل ذلك وملابساته عبد الرحمن الشجاع، دراسات في عهد النبوة والخلافة الراشدة، ص 378-408.

(65) عماد الدين خليل، تحليل للتاريخ الإسلامي، ص 30 - 31.

(66) المرجع نفسه، ص 32.

(67) المرجع نفسه، ص 33.

ولا يستغرب الباحث أن يقوم عثمان بعزل بعض الولاة، كالمغيرة بن شعبة، وأن يولي سعد بن أبي وقاص الكوفة بدلاً عنه،⁽⁶⁸⁾ لكنه ما يلبث أن يعزل سعداً، ليولي الوليد بن عقبة بعده، على إثر مشاجرة وقعت بين سعد وابن مسعود⁽⁶⁹⁾، وكذا عزله لأبي موسى عن البصرة،⁽⁷⁰⁾ كل هذا - في نظر الباحث - أدى إلى نوع من عدم التوازن في جهاز دولته أيّاً ما كانت دوافعه ونواياه تلك، التي لا نحسبها إلا حسنة وهادفة إلى الخير، وذلك بحسب ما عرف عن عثمان في عموم خلافته وحتى في سيرة حياته العادية العامة. ويعزو باحثون آخرون أسباب التمرد ودافعه على عثمان إلى عوامل رئيسة، وأخرى مساعدة فأما الرئيسة فتتلخص في⁽⁷¹⁾

1. وضوح الفرق بين شخصية عمر وعثمان في الحكم وطريقة كل منهما
 2. التغير الطارئ على المجتمع الإسلامي بسبب إقبال الدنيا وكثرة الأموال والغنائم التي لم تكن تخطر ببال أحد
 3. حركة عزل الولاة بالجملة (على النحو الذي سلفت الإشارة إليه).
 4. إشغال عبد الله بن سبأ الأمة بقضية المال وهل هو مال الله أو مال المسلمين، مما أثار جماهير المسلمين ضد عثمان لأنه كان يقول المال مال الله، وهو خليفة الله أو له حق التصرف فيها.
- وأما الأسباب المساعدة فتتمثل في سياسة اللين التي اتبعها عثمان حتى جرّاء كثيراً من المشاغبين عليه، وأما الادعاء بأن عثمان رضي الله عنه ضرب عماراً بسكين حتى فتق أمعاءه، وعبد الله بن مسعود حتى كسر أضلاعه،

(68) ابن جرير الطبري، التاريخ، (244/4).

(69) المصدر السابق، (252/4).

(70) المصدر نفسه، (252/4).

(71) إبراهيم شعوط، مرجع سابق، ص 176 - 179.

وابتدع فكرة جمع القرآن وغير ذلك فقد ردّ عليها بعض المحققين وخلص إلى : القول " هذا كله باطل سنداً وممتناً " ، ثم أردف يفصل ذلك تفصيلاً⁽⁷²⁾.

ثالثاً: حركة الفتن الإسلامي:

1- دعوى : فرض العقيدة وحب التوسّع

لم يسلّم التاريخ الإسلامي في بعض جوانب منه بدت فيها مداخل التفسير المادي للتاريخ من النفث للمادية التاريخية رغم براءة الإسلام من ذلك كله ، فكيف في موضوع ظاهره يشعر بالغنيمة والعنف من أجل فرض عقيدة مخالفة أو مكسب مادي رخيص ليس أكثر ، وذلك هو موضوع الجهاد في نظر الماديين وبعض المستشرقين

إن جمهور فقهاء الإسلام يذهبون إلى أن هدف الجهاد القتالي في الإسلام هو درء الحاربة ، بمعنى الدفاع عن بيضة الإسلام ، ودرء الفتنة وليس القضاء على الكفر ، أو فرض عقيدة التوحيد⁽⁷³⁾.

ولما كانت عموم رسالة الإسلام قد فرضت إزالة القوة أمام حملة الدعوة والفتح فإن هذا - ما هو في الواقع - إلا كسر للحواجز المادية التي يحاول أن يقيمها الحكام والأباطرة والأمراء وأصحاب السلطات ضد شعوبهم المغلوبة ، ولكن هل هذا ما يفهمه دعاة التفسير المادي للتاريخ؟⁽⁷⁴⁾.

(72) راجع تفنيد ابن العربي في العواصم من القواصم، ص 51- 54، مع الإشارة إلى تكلف ابن العربي رحمه الله- ، ودفاعه غير الموفق في أجزاء غير قليلة من كتابه هذا

(73) راجع في هذا ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، (1 / 279- 282) ، عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية الخارجية والمالية ، ص 65- 84 ، وصيحي الصالح ، النظم الإسلامية نشأتها وتطوّرها ، ص 518 ووهبه الزحيلي ، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث ، ص 25- 28 ، 66- 67 ومحمد سعيد رمضان البوطي ، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ ، ص 94- 111.

(74) انظر أنور الجندي ، الإسلام وحركة التاريخ ، ص 71 والمؤلف نفسه الإسلام والعالم المعاصر ، ص 116.

لقد أرجع بعضهم دوافع الجهاد في الإسلام إلى أسباب مع حقيقة بعض معانيها الأصلية إلا أن سياقها لدى أولئك لا يشعر بغير أن اعتقادهم بصدق الدعوة⁽⁷⁵⁾، ومن ثم فرضها على الآخرين هو الوسيلة والهدف معاً . وكما سبق أن وقع بعض المدافعين عن الإسلام بحسن نية في أخطاء علمية من زاوية أخرى، فإن بعض المنهزمين - وليس المدافعين⁽⁷⁶⁾ قد درأوا عن الإسلام هذا الاتهام بقولهم "لا نوافق بعض المستشرقين قولهم : إن العرب كانوا مدفوعين بالحماس الديني، فمن غير المعقول أن يخرج البدوي - وهو الذي لا يهتم بالدين - لينشر الإسلام"⁽⁷⁷⁾.

والواقع أن الإسلام إنما استهدف تحرير مناطق عربية واسعة سيطرت عليها الإمبراطورية الرومانية حوالي ألف سنة بفكرها وعقائدها ولغتها-،⁽⁷⁸⁾ بهدف سامي كبير هو أن يُترك لهم الحرية للاختيار بين الإسلام ودياناتهم الأصلية

إن المنزع المادي في تفسير التاريخ يأبى إلا أن يقدم شذوذاً في تفسيراته لحركة الأحداث من مثل القول بأن المسلمين إنما انتصروا على فارس والروم بسبب من تضعف فارس والروم وضعفهما أصلاً، وذلك يمثل سبباً مهماً في انهزامهم وانتصار المسلمين عليهم⁽⁷⁹⁾، وليس أكثر من الرد على هذا التحليل

(75) انظر ما كتبه جرجي زيدان في تاريخ التمدن الإسلامي، (1/ 62) .

(76) ما يجعل الباحث يحمل كلام الأولين على حسن النية وهؤلاء على الانهزام هو المنهج العام لأي منهم

(77) راجع عبد المنعم ماجد التاريخ السياسي للدولة العربية، (2/ 163) (نقلاً عن جمال سلطان غزو من الداخل، ص 21) .

(78) انظر أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، ص 106.

(79) انظر جرجي زيدان، مرجع سابق، (1/ 62- 66) .

المادي الصرف بإثبات أن التحقيق التاريخي يقضي بغير ذلك إذ كانت فارس والروم أكثر عدداً وعدة بالنظر إلى المقاومة التي قاموا بها.⁽⁸⁰⁾

ولعل أولئك المشوّهين لمسار حركة التاريخ الإسلامي يدركون أن مثل هذه الأطاريح ليست أكثر من شبهات سرعان ما ينكشف عوارها عند التحقيق العلمي، فعمدوا إلى وضع عوامل وصفوها بـ(المساعدة) لتدعم - في نهاية المطاف - الاتهام القائل بأن فتح المسلمين لتلك البلدان إنما كان سعيّاً وراء فرض العقيدة التي يؤمنون بها، ولتفتح لهم أراضٍ جديدة لبيسط النفوذ والهيمنة. إن القول بأن العوامل المساعدة على الفتح إنما هي نشاط الفاتحين وخفتهم واعتقادهم بالقضاء والقدر ومهارتهم في ركوب الخيل ورمي النبال، وإن رجال صدر الإسلام قد امتازوا بالنبوغ كما امتاز عصر نابليون الكبير بقواد لم تلد فرنسا مثلهم، وذلك على إثر الثورة الفرنسية، تماماً كما نبغ قواد الصدر الأول للإسلام إثر واقعة الفيل التي سطا بها الأحباش على الكعبة، وكذا عوامل الصبر والمطاولة ونجدة العرب وخط الرجعة وواقعة اليرموك والقادسية ونقمة الرعايا على حكامهم إلى جانب عامل اليهود الذين كانوا مختلفين مع الروم فقد كانوا عوناً للعرب نكاية بالروم وحكامهم فضلاً عن عدل المسلمين ورفقهم وزهدهم ومساواتهم بين الناس ثم الاستبقاء لأموال الناس عندهم⁽⁸¹⁾.

إن القول بهذا وما يشابهه لهو بعينه تفسير الأحداث تفسيراً مادياً فجاً، مهما كان لبعض الجوانب فيه من مصداقية

إنّ تقديم الأحداث بهذا المنظار يقف مع التفسير الإسلامي للتاريخ على طرقي نقيض، بل إنه ليصطدم بكليات الإسلام الاعتقادية.

(80) انظر التفصيلات في شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، ص 95- 100.

(81) انظر جرجي زيدان، مرجع سابق، (1/ 62- 78).

ولأنّ الباحث لا يهتم في هذه الدراسة بالتنفيذ - بالشكل المستوفى - إذ ليس ذلك هدفاً رئيساً من أهداف دراسته، بقدر ما يهتم بالأبعاد التي يتركها هذا الاتجاه في التفسير على مسار الفكر التربوي الإسلامي في النظر والتحليل لحركة التاريخ، فسيقصر على عرض الملحوظات الآتية من المعلوم أن أي حركة عنف أو قهر استعماري لا تلبث أن تقاوم أشد المقاومة من قبل أصحاب البلاد المفتوحة طيلة بقاء المستعمر فيها، فلا عقيدته يؤمن بها أفراد البلاد المفتوحة، ولا عاداته، ولا حضارته أيّاً ما تكن يمكن أن تجد لها طريقاً في القبول لدى هؤلاء المفتوحة بلادهم، بل إن حركة المقاومة للفاثحين (المستعمرين) تستمر حتى في جيل الأحفاد فتظل وتبقى تربية يتناقلها الخلف عن السلف حتى يتم القضاء أو الطرد لهذا المستعمر نهائياً، وما حركات الاستقلال المعاصرة عنا ببعيد ... ولكن حين نعمن النظر في حركة الفتح الإسلامي في أي عصر من العصور فنجد أن العكس تماماً هو الذي حدث تبدأ عملية المقاومة المسلّحة - بوصفها ردّ فعل طبيعي في حالة عدم الاستجابة للدعوة السلمية أو السماح لدعوة التوحيد أن تبلغ الجميع دون وصاية من أحد ليعزز كل فرد موقفه النابع من إرادته وحده دخولاً في الإسلام أو البقاء على دينه الأصلي، ولئن قرر البقاء على دينه الأصلي فإن أحداً كائناً من كان - في حال سيادة الإسلام - لا يملك إرغامه على اعتناق دين لا يؤمن به قلبه، ولا يقتنع به عقله، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وفي الغالب ينتصر المسلمون ثم يدخلون أي بلدة باسم الفتح الإسلامي، فماذا يحدث بعد ذلك؟ تتوقف المقاومة، ولا تستمر التعبئة الناقمة تجاه الفاتحين، والعقيدة الإسلامية تغدو قناعة الجميع غالباً، وأما حركة التعليم لأوليات

الإسلام فتشق طريقها بوساطة العمل الجماعي من الفاتحين وإخوانهم المفتوحة بلدهم، بل نلاحظ بوضوح أن البلدة المفتوحة أحياناً إما أن يستوطنها الفاتحون بطلب من أهلها الأصليين كيما تستمر حركة التعليم والدعوة لتترسخ في نفوس المسلمين الجدد هناك، أو يطلب أولئك المفتوحة بلدانهم الانضمام إلى صف الجيش المسلم للتوجه نحو فتح بلدة جديدة، لينعم الجميع بالإسلام، ليس لعدالته فحسب، ولكن لما هو أكبر وأبعد، أي لنيل جنات عرضها السماوات والأرض، هذه حقائق بدهية في حركة الفتح الإسلامي، فيا ثرى ما هو التحليل المادي للتاريخ نحوها؟، هل تراها بحاجة إلى الزج بهذا التفسير في أتونها أيضاً؟ وفي مثل هذه التساؤلات دحض كذلك لمقولة أن الإسلام إذ ينتشر في الآفاق فإنه إنما كان يستخدم السيف للوصول إلى هدفه في فرض عقيدته والتوسع في البلدان المتفرقة. ويزيد الباحث إلى ما سبق شهادة من أنصف من المستشرقين فلقد شهد السير (توماس أرنولد) أن الإسلام لم يتعامل مع المسيحيين على أساس القوة وإنما وفق اتفاق يحمي المسيحيين ويكفل حرياتهم ويقول في وضوح " وإذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد على هذا النحو على رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق" (82).

أما (أرنولد توينبي) فقد قال: " حمل الإسلام شعلة التوحيد بين المسيحية والهندوس إن عقيدة التوحيد التي جاء بها الإسلام هي أروع الأمثلة على فكرة توحيد العالم، وإن في بقاء الإسلام أمل العالم كله" (83).

(82) راجع توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام (نقلاً عن عماد الدين خليل، تحليل التاريخ الإسلامي، ص 89 - 92).

(83) راجع أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، ص 103.

وأما (جوستاف لوبون) فقال الحق أن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب، وكانت هذه الرحمة سبباً في اعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم ولغتهم التي رسخت وقاومت جميع الغارات عليها وبقيت قائمة، بعد أن توارى السلطان السياسي على مسرح العالم⁽⁸⁴⁾.

2- دعوى الغنيمة والتهالك على الدنيا

وكما قيل أن الإسلام يهدف من الفتوحات إلى فرض عقيدته على الآخر، ويرغب في التوسع والنفوذ، فقد قيل أيضاً إن حركة الفتح الإسلامي على وجه الخصوص، أو الجهاد بصورة مطلقة تهدف من الفتح أو الجهاد إلى الدخول في بلدان خصبة تكثر فيها الخيرات بخلاف بلدان الفاتحين القاحلة التي لا تفي بمطالبهم بعد تلك النهضة الدينية التي أحدثها الإسلام⁽⁸⁵⁾. وهذا التفسير ليس الرد عليه بأكثر من القول وهل استوطن جميع الفاتحين كل بلدة فتحوها أم كانوا بمجرد الفتح ينطلقون إلى بلدان أخرى ليفتحوها وهكذا؟ إلا أن تتطلب طبيعة البلاد الاجتماعية والدينية بقاء بعض الفاتحين من معلمين وموجهين، ليقوموا بوظيفة تربوية وتوجيهية فذلك لا يعني بحال استيطان الفاتحين، إذ الهدف محدد مسوّغ، وقد يطلب أصحاب البلدة المفتوحة أنفسهم من الفاتحين أو بعضهم البقاء معهم لسبب أو لآخر، فهل هذا يعني الاستيطان لخصوبة الأرض المفتوحة أيضاً؟، وهل قام مثل هذا الباحث صاحب الرأي آنف الذكر ومن يشايح رأيه بعمل مسح ميداني على جميع البلدان المفتوحة حتى توصل إلى النتيجة القائلة بأنهم لا يفتحون بلداً إلا أن تكون خصبة وكثيرة الخيرات فقط؟ وهل يستطيع هذا المؤرخ المادي أو غيره ممن ينطلقون من المنطلق ذاته أن يجادلوا في أن بلداناً كثيرة كانت ظروفها المناخية لا تشجع على الفتح فيما لو أن الهدف هو

(84) راجع المرجع السابق، ص 115.

(85) انظر جرجي زيدان، مرجع سابق، (62/1 - 66).

خصوبة الأرض وكثرة الخيرات، وليس نشر الإسلام، ولا تحرير البشرية من عبادة العبيد؛ أو يجادل أحد في أن مكة والمدينة من البلدان المباركة إما بالنظر إلى ما يجبى إليها كمكة المكرمة أو ما تنتج من خيرات ذاتية كالمدينة المنورة إن الهدف يكمن في نشر الإسلام أولاً و آخراً، لو كان ثمة تجرد وإنصاف ونشره كان معجزة محققة كما اعترف بهذه الحقيقة كثيرون أمثال (ثوراستروب) إذ يقول "كلما ازددنا استقصاءً باحثين عن سر تقدم الإسلام، زادنا بذلك العجب العجائب بهراً فارتدنا بأطراف حاسرة عرفنا أن سائر الأديان العظمى إنما نشأت في سبيلها بطيئة متلاقية كل صعب حتى أن قيض الله لكل دين ما أراحه له من ملك ناصر وسلطان قاهر انتحل ذلك الدين ثم أخذ في تأييده والذب عنه حتى رسخت أركانه ومسقت جوانبها فبطل النصرانية (قسطنطين) وبطل البوذية (أسوكا) وكل منهما جبار، أيد دينه الذي انتحله بما استطاع من القوة والأبد، إنما ليس الأمر كذلك بالنسبة للإسلام إلى أن يقول عن الإسلام "فلسرعان ما شرع يتدفق وينتشر وتتسع رقعته من جهات الأرض مجتازاً أفدح الخطوب، وأصعب العقبات، دون أن يكون له من الأمم الأخرى عون يذكر، ولا أزر مشدود، وعلى شدة المكابرة فقد نصر الإسلام نصراً مبيناً عميقاً، إذ لم يكن قد مضى على ظهوره أكثر من قرنين حتى باتت راية الإسلام خفاقة في البرانس حتى هماليا وفي صحارى أواسط آسيا حتى صحارى أواسط إفريقيا" (86).

ولما كان منهج التفسير المادي للتاريخ يتعامى عن التحليل الموضوعي للحقائق إذ هو لا يؤمن بغير المادة موجّهاً فإنه حقاً غير صالح لتفسير الإسلام (87)، ذلك أن المنطق العلمي يقضي بمحاكمة أي فكر للمنهج العلمي الذي يؤمن به،

(86) أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، ص 115.

(87) المرجع السابق، ص 124.

فغير معقول بالنسبة للماركسيين - مثلاً أن يحاكم الفكر الماركسي إلى نصوص الإسلام وحدها، إذ الماركسيون لا يؤمنون بالإسلام من الأساس، فكيف يُقبل محاكمة التاريخ الإسلامي على أساس منهج دخيل عليه، مرفوض عند أهله، هو المنهج الديالكتيكي الماركسي ؟

وفي الوقت الذي يُحمل فيه دعاة التفسير المادي للتاريخ كامل مسؤولية التحريف والتشويه فإن - أي باحث حر - لا يعفي أثر المصادر التاريخية التي يعتمد على بعضها كثير من المؤرخين دونما تمحيص وتدقيق، ومن الأمور التي لا تخفى على مؤرخ أن التاريخ الإسلامي تعرض لموجة من التشكيك والهدم ليست بالهينة، ويمكن الإشارة إلى أبرزها⁽⁸⁸⁾:

1. الدس الإسرائيلي.
2. الدخلاء على الإسلام من الديانات القديمة.
3. الصليبية العالمية
4. الشعوبية الفارسية والرومية ضد الإسلام
5. الاستعمار الأوروبي
6. صنائع الاستعمار.

الانعكاسات التربوية للنزعات المادية في تفسير التاريخ

وللإجابة على السؤال الثالث من أسئلة الدراسة المتعلق بالانعكاسات التربوية للنزعات المادية في تفسير التاريخ ؛ فإن ذلك يقتضي إيراد أبرز تلك الانعكاسات على النحو الآتي

لما كان هدف هذا الاتجاه - التفسير المادي الجدلي للتاريخ - هو غرس أفكاره بوصفها منهجاً في التعامل مع الأحداث التاريخية؛ فإنه غير بعيد ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنه تمكّن - من هذه الزاوية - من أن يحقق هدفاً

(88) انظر التفصيل في، إبراهيم شعوط، مرجع سابق، ص 58- 60.

كلياً لديه، هو تخريج جيل علماني لا يكن للإسلام بأي ولاء، أو محبة، أو أن ذلك ضعيف عنده إلى أقصى حدّ، إذ أصبح الدين لديه ليس أكثر من مصدر للتخلف، وضياع للطاقات، وسبب في تبديد الجهود، حيث ينظر إليه كما لو كان مجرد أسطورة تاريخية طواها الزمن، دون أن يكون لها أي تأثير في واقعنا المعاصر⁽⁸⁹⁾.

وهنا لابد من تبين جملة الانعكاسات التربوية الناجمة عن النزعات المادية في تفسير التاريخ والمتأثرة بما ورد في النظرية المادية في تفسير التاريخ المتضمنة في هذه الدراسة وذلك على النحو الآتي

أولاً تقديم مادة التاريخ الإسلامي بفروعها المختلفة على نحو من تشويه الديانة الإسلامية، وذلك حين يُربط بينها وبين الديانة المسيحية من جوانب عدة كالتهريف الذي يقدم على نحو أو آخر ليطال كلتا الديانتين، محاولاً الخلط بين الظروف والملابسات التاريخية التي حدثت لكل منهما، وكأن التوجه العلماني اللاديني الذي نشأ في أوروبا بوصفها حتمية للنهوض هو ذاته الذي يفترض أن ينشأ في العالم الإسلامي، إذا كان ثمة جدية في النهوض، مع ما يعلم كل باحث من طبيعة الظروف والخصوصيات التي رافقت نشوء العلمانية (اللا دينية) في أوروبا فسوّغت لها ذلك الرفض لسلطة الكنيسة، من مثل دوافع تسلط رجال الكنيسة على مقاليد الأمور الدينية، ورفع ذواتهم إلى مقام المندوبين عن الله، والمانحين للجنة أو المانعين من دخولها، فبرزت العلمانية رداً مضاداً على هذا الانحراف إذ اتهم الدين من قبل الكنيسة، وهذا إن تسرب إلى الفكر التربوي الإسلامي فإن الرؤية ستختلط على الجيل وسيقع في الحيرة والاضطراب ومثال ذلك تصوير العلاقة بين العلم والدين في الإسلام على نحو من الخصام الذي وقع في أوروبا، وذلك حين تقدم بعض النظريات العلمية المتأثرة

(89) فاروق السامرائي، التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد، (2/608).

بإشكالات ذلك الواقع وتعقيداته كنظرية النشوء والارتقاء في أصل الأنواع في مادة الأحياء وقد يقدم نقيضها في مادة التربية الإسلامية في بعض المجتمعات الإسلامية ولذلك أثره المعرفي العقلي والنفسي الوجداني السلبي على شخصية المتعلم، وانفصام عرى وحدتها

ثانياً لما كانت الفلسفة المادية قد قامت في أساسها على نفي الجوانب الغيبية واعتماد المباشرة والقوة إذا اقتضى الأمر فإن لذلك انعكاسه السلبي على بعض عناصر المنهج الدراسي من بعض الوجوه كالاعتماد المتطرف على أساليب التعلم والتعليم المباشرة، والإملاء، والتلقين، والمحاضرة، والجدل الموجه، والتطبيق العملي⁽⁹⁰⁾

ثالثاً ولما كانت الفلسفة المادية شمولية قامت على القهر والعنف لاسيما في بلد المنشأ فإن ذلك قد انعكس على المعلم من حيث إعدادة ليكون وكيلاً عن الدولة لفرض أيديولوجيتها السياسية والفكرية، ولذلك فالمعلم يعد الوسيلة التنفيذية للمنهج نظرية وتطبيقاً⁽⁹¹⁾

رابعاً لقد تسببت المادية الجدلية في عدّ المادة أساس الوجود كله ومنبعه، والعالم الخارجي لا المعلومات المحفوظة في مدارك الأفراد هي الحقيقة الأساسية وهم يؤمنون بأن الظواهر الطبيعية كلها إن هي إلا مظاهر لمادة أساسية واحدة سائرة في طريق التشكل وأن الحياة والعقل جميعاً إن هما إلا وظيفتان لطائفة من أشكال المادة دقيقة ومعقدة، والفرق بين أسمى طبقات الوجود وأدناها يمكن إرجاعه إلى الفروق في تنظيم المادة، إذ ليس للوجود كله إلا طريق واحد⁽⁹²⁾

(90) محمد زياد حمدان، المنهج أصوله وأنواعه ومكوناته، ص 91.

(91) المرجع السابق، ص 92.

(92) وهيب سمعان، دراسات في التربية المقارنة، ص 87.

خامساً: زرع مفهوم الاستسلام لسياسة الأمر الواقع، في نفوس النشء حتى ينبت مقتنعاً بكل ما يجري حوله بحسابه إحدى القضايا الجبرية التي لا فكاك من الإيمان بها، وإن التفكير في عكس ذلك إنما هو انتحار، أو عمل من لا يفكرون، ولو لم يكن من انعكاسات هذا الاعتقاد إلا القبول بالاحتلال الصهيوني لفلسطين، والاقتناع بأن أوضاع الأمة المأساوية، والتخلف السائد في مجتمعات المسلمين قدر إلهي لا يجوز منازعته، لكان ذلك دليلاً كافياً على مدى فداحة الأثر السلبي الذي خلفته المنهجية المادية في تفسير التاريخ على نفسية الجيل وتفكيرهم

سادساً استغلال مصطلحات العلم والعقل في إرهاب من لا يؤمن بالمنهج العلماني في تفسير ظواهر الإنسان والكون والحياة بحيث إن من لا يلتزم ذلك هو غيبي وغير عقلاني، أو أنه أصولي وسلفي، وبذلك يحرم من صكوك العلم والعقل الخ، التي يمنحها الماديون من يشاءون ويمنعونها ممن يريدون وهذا ينعكس بدوره على نفسية الناشئة بحيث لا يؤبه إلا لمن حدد موقفه من ذلك وفق المنهج المادي.

سابعاً تشويه مسار حقائق الأحداث في تاريخنا الإسلامي الأول سواء بما جرى بين الصحابة بعيد وفاة النبي - ﷺ أو ما جرى بين الصحابة في أواخر عهد عثمان - ﷺ ثم الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية بحيث تروى لنا بصورة فيها من التشويه وسوء العرض ما يشعر الناشئة بأن تاريخها أسود، تاريخ حروب وقتال، من أجل حطام الدنيا، والقفز إلى السلطة بأي ثمن، ومهما كلف الأمر، فيخلق في أفئدتهم ونفوسهم اعتقاد محبط حاصله أن لا أمل يمكن أن يبرز في الأفق بفجر جديد يتحقق فيه وجود فاعل للحضارة الإسلامية مادام تاريخها كله على هذا النحو من الظلامية والبؤس

ثامناً تشويه حركة الفتح الإسلامي، وإظهارها بمظهر الهمجية كما لو كان أصحابها ليسوا إلا قطيعةً من الغاصبين المستعمرين وليسوا دعاة خير وعدالة في الدنيا وجنة في الآخرة، وهو الأمر الذي يدفع الجيل إلى مزيد من تعزيز عقدة النقص وتكريس الشعور بالدونية الحضارية

تاسعاً حرمان الجيل من الاستفادة من أمهات المصادر التاريخية لأنها - حسبما يصورون - مليئة بالمآسي والغرائب، ومن ثم فالابتعاد عنها أسلم، إن لم يتجند بعض الأبناء لمحاربتها بكل الوسائل

عاشرأ: إن التسليم بمبادئ الفلسفة المادية ينعكس سلباً من وجهة فلسفة التربية الإسلامية - على معظم المناهج والمقررات العلمية بحيث يصبغها بالطابع المادي الجدلي (الديالكتيكي) ليخدم الهدف المادي الأساس فتدريس الرياضيات ينمي التفكير الجدلي عند التلاميذ، والطبيعيات تكرّس لتعليم التلاميذ الخواص الأساسية للمادة والطاقة وقوانينها، وانبثاق الفكر من المادة والكيمياء توظف لتحقيق وحدة بناء العالم المادي، وقوانين بقاء المادة وغيرها. أما الجيولوجيا فيوضح طريق خلق الكون، وعملية التطور التي جرت للأرض والحياة وتقوم مادة علم الفلك بكشف الكيفية التي تم بواسطتها بناء الكون، وتكوين الأجرام السماوية وحركاته وتطورها، فيما يقوم علم الأحياء بغرس نظرية التطور الطبيعي للعالم العضوي وهكذا يسهم تعلم التاريخ في إبراز أثر الطبقات الكادحة في تحريك مسار التاريخ⁽⁹³⁾

(93) Education P.209 Hans,N.:Comprative) (نقلا عن لطفي بركات أحمد، في فلسفة التربية، ص

حادي عشر: من منطلق التركيز على أن المادة هي أصل الوجود ، وأن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في إحداث التغير الثقافي فإن الفلسفة المادية تعالج هذه القضية بتركيزها على قضايا التعليم ذات العلاقة ⁽⁹⁴⁾

ثاني عشر لما كانت المادية (الماركسية) قد قامت على أساس من محاربة الدين بوصفه السبب الرئيس في تخلف المجتمع" ، ولما كان الدين بما فيه من أفكار وعقائد تعلق على الطبيعة المادية عنصراً أساسياً وسنداً قوياً للنظام الاجتماعي القديم؛ كان لابد من تحطيم الفلسفات القائمة على أساس الدين والقضاء على جميع الأنظمة الدينية ⁽⁹⁵⁾ ولا غرابة في ذلك إذا استرجعنا منطلق المادية الجدلية القائم على الاعتقاد بأن المادة في صورها كافة هي المؤثرة في كل شيء وأنها الأسبق في الوجود على الفكرة ولذلك ألغى الماديون الماركسيون "تعليم الدين من المدارس وحرّموا بقوة القانون تعليم الدين للأطفال الذين تقل سنهم عن الثامنة عشرة ⁽⁹⁶⁾ ولنا أن نتذكر بعض البلدان العربية أو الإسلامية التي تبنت النخب الحاكمة فيها الأيديولوجية المادية الماركسية فألغت مادة التربية الدينية أو اختزلتها في مفهومات ومبادئ جزئية تقليدية ، وقوالب مادية تخدم الأيديولوجيا الحاكمة

ثالث عشر إن الفلسفة التربوية المادية أثرت تأثيراً بليغاً في عصرنا الحالي ليس في بلد المنشأ فقط ولكن في البلدان النامية (ومنها الإسلامية) التي تسعى للأخذ بما يعرف بـ(التربية الحديثة) و(المنهج الحديث) ، وتبني ذلك من قبل جمهرة الدارسين التربويين العرب ويؤكد هذه الحقيقة أحد الباحثين التربويين إذ أشار إلى أن أثر المؤسس الفعلي للمنهج الحديث (جون ديوي) تعدّى المناهج الأمريكية

(94) لطفي بركات، المرجع السابق، ص3- 9.

(95) وهيب سمعان، مرجع سابق، ص 88.

(96) المرجع السابق، ص 88.

إلى التربية العالمية كذلك ⁽⁹⁷⁾ و(التربية الحديثة) ليست بأكثر من التربية الأمريكية (البراجماتية) التي تقوم على عقيدة العمل وفق رؤية مادية حادة، فتعريفها الأبرز مأخوذ من (براجما) "التي تعني الشيء الذي يتم عمله أو العمل وفاعلية العمل". ⁽⁹⁸⁾ وتعرفها الموسوعة الثقافية بأنها "مذهب فلسفي يتركز في قياس صدق القضية بنتائجها العملية نفعاً أو ضرراً ⁽⁹⁹⁾ وعرفها (جون ديوي) المؤسس الفعلي لها بقوله "إنني أؤكد -على سبيل الجزم- أن لفظ (براجماتي) لا يعني إلا إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها للمعنى النهائي، وللاختبار على محك التجريب". ⁽¹⁰⁰⁾ كما عرفت بالذرائعية (Instrumentalism) أيضاً لكونها تنظر إلى المعرفة والخبرة بوصفهما أداتين لتحقيق أغراض عملية ومصالح منفعية وعدّها المحك الحقيقي والمعياري الصادق للحكم على الأفكار ⁽¹⁰¹⁾.

وحين يفصل في هذا الأمر على هذا النحو فإن ذلك يرجع لحجم التأثير الذي تركته البراجماتية ولا تزال على المربين العرب بوصفها مدخلاً من المدخلات الفاعلة، ومن ورائهم الناشئة بوصفهم مخرجاً تربوياً ذا صلة وثيقة بمدخلاته وهنا يشير أحد أبرز الباحثين التربويين إلى حجم هذا التأثير بقوله "وكان صيحة وليم جيمس (أحد أبرز مؤسسي البراجماتية) قد آتت أكلها في مصر بما يفوق ما آتته في الولايات المتحدة نفسها" ⁽¹⁰²⁾.

(97) محمد زياد حمدان، مرجع سابق، ص 121.

(98) Henderson, p.Introduction to Philosophy of Education,P.225

(99) حسين سعيد (مشرّف)، الموسوعة الثقافية، ص 191.

(100) وين رالف ن، قاموس جون ديوي للتربية، ص 45.

(101) سعيد التل ورفاقه، المرجع في مبادئ التربية، ص 81.

(102) سعيد اسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، ص 133.

والواقع أن المحاذير التي تدفع إلى التحفظ على الفلسفة التربوية البراجماتية هو نزعتها المادية المتطرفة إذ لا اعتداد بشيء عندها حتى وإن كان اعتقاداً دينياً مقدساً أو قيمياً ثابتاً ما لم يحمل القيمة المنفعية المادية العاجلة الخالصة، وفي هذا يقول وليم جيمس "إن الحقيقي في أوجز عبارة ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا".⁽¹⁰³⁾ ودون أن يخرج ذلك عن نطاق الحس والتجريب حيث تؤكد البراجماتية أنه "لا توجد عقيدة أياً كانت وأنى كانت بلغت من الرسوخ والاستقرار والتسليم حداً يعفيها من التعرض لمزيد من التمهيع والبحث".⁽¹⁰⁴⁾ وحين يكون معيار القيمة هو نفعها المادي العاجل فقط فإن ذلك يؤدي إلى نتائج غير حميدة أبرزها الانحلال الأخلاقي⁽¹⁰⁵⁾ أما التركيز على الحس والتجريب على ذلك النحو المطلق الحتمي فثمة قضايا غيبية وقيمية ومستقبلية لا يمكن إخضاعها لمصدري الحس والتجريب، ومن ذلك ما عبر عنه فينكس تعليقاً على هذا بقوله " فعبارة جميع الناس يلقون الموت صحيحة بمعنى أنها غير متعارضة مع أي اختبارات ممكنة بيد أن هذه الاختبارات لا يمكن أن تكون شاملة مطلقة في هذه الحال فمن يدري لعل إنساناً في المستقبل يعيش إلى الأبد فتغدو تلك المعرفة المتضمنة في العبارة السابقة معرفة محتملة".⁽¹⁰⁶⁾ أي أن مهمة التجربة لا تتعدى الوقوف عند مجرد تقديم نتائج احتمالية إلى حد ما، ولا يمكن الزعم بأن المعرفة التجريبية يقينية، وأنما تؤدي وظيفتها إلى جانب سائر الأدوات الأخرى على نحو تكاملي.⁽¹⁰⁷⁾ هذا مع التأكيد على أن فلسفة التربية

(103) وليم جيمس، البراجماتية، ص 353.

(104) وين رالف ن، مرجع سابق، ص 33.

(105) صالح عبد العزيز، تطور النظرية التربوية، ص 67.

(106) فينكس، فلسفة التربية، 494.

(107) محمد منير مرسى، فلسفة التربية، ص 60 - 61، وانظر جودت سعادة ورفيقه، المنهج المدرسي الفعال، ص 272.

الإسلامية لا تختلف من حيث المبدأ مع التربية البراجماتية (المادية) في جوانب التربية العملية، والمنفعية، والاعتماد على مصدري الحس أو التجريب، بيد أن الفارق الجوهرى بينهما عدّ تلك الجوانب حتمية مطلقة في الأولى، وعدّها نسبية محدودة تناسب مجالات دون أخرى في الثانية إذاً "فإننا لا ننكر أن النزعة العملية الخارقة لدى الإنسان الغربي قد تولّدت لديه من السياق الخاص بتاريخه وأن هذه النزعة قد تضخمت بتضخم المطلق الذاتى نفسه وتطوره فحين يصبح الإطار صراعياً تتابذياً ينمو بتضخم المطلق الذاتى فإن النتائج الفعلية تصبح سرابية وجزئية للغاية، وينسحق في ظلها الإنسان" (108)

رابع عشر إن الاتجاه المادى في تفسير التاريخ ينحو منحى من يحكم أولاً ثم يناقش القضية بعدها، إذ يقوم بصياغة التفسير سلفاً وفق هذا المذهب ليفسره وفق انسجامه مع وضعية المذهب، فتساق الحادثة للتدليل عليه وتأكيد (109)، وهذا الاتجاه في المنظور العلمى من أخطر ما يهدّد التفكير العلمى المنهجى إذ يهدر كل حقائق الموضوع وحيثياته، لأن الحكم جاهز، فالمعجزات والكرامات الصحيحة وكل ما خرج عن نطاق المحسوس لا مجال له في التفكير المادى وهذا يثبت بأن قضية الحكم المسبق عنده حقيقة مطلقة

خامس عشر إيجاد نوع لا يستهان به من الغبش المفاهيمى في تحديد المسؤوليات، والفصل بين المبدأ والممارسة، أو بين القيمة والأداء، حيث يؤكد كبار أقطاب المادية (العلمية) أن التاريخ يثبت لنا على نحو قاطع أن الإسلام هو ما يصنعه المسلمون (110)، ومع أن في هذا الكلام جزءاً صغيراً من الصحة، إلا أن عرضه بأسلوب يوحي بأن الإسلام هم المسلمون والعكس، غير صحيح

(108) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص 47.

(109) انظر عماد الدين خليل، حول إعادة كتابة التاريخ، ص 86.

(110) على سبيل المثال راجع فؤاد زكريا، الصحوّة الإسلامية في ميزان العقل، ص 12.

كلياً، تماماً كما أن التزوير في كتابة التاريخ لا يعني التاريخ وصدق من قال :
" إذا أخطأ القاضي فما ذنب القانون؟".

سادس عشر إن هذا الاتجاه إذا استمر وفق هذا المسلك فقد يتسبب في إنتاج جيل بأكمله يعيش حياة مشوهة، مشوشة، متناقضة، وممزقة، تعيش صراعاً وانشطاراً ثقافياً لا ينتهي⁽¹¹¹⁾.

سابع عشر إيجاد نوعية من النشء المتمرد على موروثاتنا الحضارية عبر التاريخ حتى في جانبها الإيجابي بدعوى الحرية إزاء التاريخ والتراث، ورفض أن يكون أسيراً لهما، ومع ما في هذا الأمر من انعكاس تربوي قد يفيد إلى حد ما في جانب النقد ومعرفة ما يقبل وما يرد مما هو تراث لا شأن للمقدسات من كتاب كريم أو سنة صحيحة به؛ إلا أن الدعوة المتطرفة التي نادى بها بعض أقطاب المادية الجدلية تسعى إلى تشيئة الطفل على هذا المسلك، حتى يتولد لديه مبدأ الرفض لكل شيء إلا لما يوافق المزاج والهوى بدعوى أنه العقل والعلم⁽¹¹²⁾.

ثامن عشر إن هذا الاتجاه قد يشعر النشء بأن الأخذ بالأساليب العلمية الحديثة يقتضي بالضرورة إلغاء الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة، لأنه غير خاضع للحس والتجريب⁽¹¹³⁾.

تاسع عشر ومثل هذا الاتجاه قد يصل به الحد إلى تصوير أن الحياة المدنية المعاصرة لا يصلح لها إلا من تخلق تماماً عن التعاليم وفق العقلية التراثية القديمة التي لم تعد صالحة لزماننا، فما لم يتعلم في مؤسسات التعليم الحديث (العلماني أو أقرب شيء إليه) فإن المؤسسات السياسية والثقافية والفكرية المعاصرة لا تطبق مثل أولئك، حيث يعيشون خارج دائرة العصر ومنطقه، ومن ثم

(111) راجع عمر عبيد حسنة، النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى للمكي أقلانية، (المقدمة) ص 22.

(112) انظر ما كتبه طيب تيزيني، في السجال الفكري الراهن، ص 50.

(113) انظر عمر عبيد حسنة، مرجع سابق، ص 23، محمد عبد المنعم خفاجي، الرد على الماديين، ص 21.

فلا متطلبات التنمية المستقبلية تحتاج إلى تخصصاتهم، ولا سوق العمل الحالية تتقبلهم

عشرون إن آثار المادية الجدلية في تفسير التاريخ على القيم جميعاً بما فيها الدين والإنسان والأسرة والعمل مدمرة، إذ إنها تنظر إليها بوصفها إفرازات مادية متغيرة لا مكان فيها لاعتبار مقدس، أو روح معنوية، أو أخلاق نبيلة مدفوعة من عالم علوي سماوي، أو تنظر إلى العالم الآخر على أنه دار الثواب والجزاء⁽¹¹⁴⁾ حادي وعشرون استمرار تسلط العقلية الأوروبية وحضارتها المعاصرة بكل معطياتها الثقافية والسياسية والاجتماعية على حياتنا ونمط تفكيرنا، وعاداتنا، بل وحتى آفقه سلوكيات يومنا وليلتنا، وهو ما يدفع الناشئة للاعتقاد بأن الفرد المسلم عالة على الأوروبي وحضارته، وأن رقيه مرهون بازدهار تلك الحضارة، كما أن أي تهديد لها أو حتى مخالفة لتوجيهاتها وطموحات سياستها يعني تهديداً للفرد المسلم الذي ارتبط في وعيه أو لا وعيه أن حياته رهن بتلك الحضارة وازدهارها.

والخلاصة أن المراد -في نهاية المطاف- "تخريج أجيال متعاقبة من المتعلمين يجنحون تدريجياً إلى الانسلاخ من الإسلام على أنه شيء قد استنفد أغراضه، ولم تعد له مهمة يؤديها في الوقت الحاضر"⁽¹¹⁵⁾.

(114) راجع في ذلك، محمد قطب مرجع سابق، ص 314، 302، 297، 293، 284، 283 - 317.

(115) | عمر عبيد حسنة، مرجع سابق، ص 229.

الخلاصة

(النتائج والتوصيات)

إن دراسة التاريخ من زاوية الجدلية في تفسير الأحداث والوقائع بروح نقدية علمية متجردة إلا للحق وحده - بحسب اجتهاد الباحث - في ضوء مرجعية القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة؛ قد دفع كل ذلك باتجاه بلورة بعض النتائج ومن ثم التوصيات التي خرج بها الباحث من دراسته وذلك على النحو الآتي

أولاً: النتائج:

- 1 من خلال دراسة الخلفية التاريخية لمنهج المادية الجدلية في تفسير التاريخ أدرك الباحث بأن الخلفية أوروبية صرفة نشأت في أوضاع كنسية ذات فلسفة دينية محرّفة
- 2 استخلص الباحث أن فهم المادية الجدلية على نحو واحد فقط يتمثل في أن بقاءها وديمومتها مرهون ببقاء الفلسفة الماركسية وسيطرتها؛ لا يخلو من قصور، إذ إن تغلغل المادية في حياة الغرب تحت مسميات عدة كالواقعية والبراجماتية النفعية، والوجودية والعلمية، والعقلانية ... الخ كل هذا قد عزز من نفوذ النزعات المادية في تفسير التاريخ حتى غدت نمطاً في التفكير والسلوك تعدى الغرب إلى مناطق أخرى فصار فيها من يحمل منهجية التفكير ونمطية السلوك المادية الغربية بإدراك أو بغير إدراك
- 3 تحقّق الباحث من أن النزعات المادية في تفسير الأحداث حقيقة لا وهم، ووصل إلى أن دعوى دافع العلمية فيها غير منطقية في تفسير أحداث ووقائع التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولما كانت الفلسفة الماركسية، ومعها الغرب المسيحي ذات منهجية خاصة بها، ونابعة من جوهر فكرها المادي؛ فمن غير المعقول أن تصدّق تلك التصورات على تفسير حركة التاريخ في العالم الإسلامي ذي التصور الخاص، بل المضاد أحياناً كثيرة

- 4 من الإفرازات الخطيرة التي ناقشها الباحث - في بواعث النزعات المادية في التفسير والتحليل دعوى أو دافع القبول بسياسة الأمر الواقع، وعلى أهمية نقد الواقع فإن عرض هذا الأمر على نحو يفضي إلى الاستسلام لما هو قائم، ويسعى إلى تجنب كل ما هو إيماني وغيبى؛ يعد انحرافاً صريحاً عن فهم الإسلام ونظرته للإنسان والكون والحياة، بل هو إلى الإلحاد والضيق في الفهم أقرب، ومن ثم فالتزام مبدأ الأمر الواقع بهذه الصورة ليس علمياً منهجياً، ولا عقلانياً منطقياً، و لكنه توجه نحو التبرير والتعليل للعجز عن تغيير الواقع في ظل ضعف أو انعدام الإيمان بالله وقدرته وعظمته، واستلهام العبر من دروس التاريخ وأحداثه
- 5 ناقش الباحث بعضاً من جوانب التفسير المادي للتاريخ، وتوصل فيها إلى أن كثيراً مما قيل بشأن الصحابة بُعيد وفاة النبي ﷺ - سواء فيما عرف بـ"سقيفة بني ساعدة"، أو عند اختلافهم في أواخر عهد عثمان - ﷺ، أو حين نشب الخلاف بين الصحابة فيما يطلق عليه البعض "الفتنة الكبرى"؛ لم يلتزم المنهجية العلمية ذات التوجه الموضوعي في تفسير أحداث التاريخ الإسلامي، وفي مقدمته عهد الرعيل الأول من المسلمين، كما أن هناك تحاملاً لا مبرر له سواء في العرض أم الاستنتاج
- 6 ناقش الباحث ما قيل عن حركة الفتح الإسلامي ودوافعها لدى دعاة التفسير المادي للتاريخ وخلص إلى أن طريقة العرض والاستنتاج أيضاً جاءت مجافيتين للحقيقة، وأن كثيراً مما يُنقل يعوزه التخريج العلمي، والتحقيق المنهجي
- 7 من خلال استعراض الباحث لبعض المصادر التاريخية صادف وقوع بعض الحوادث التاريخية في شتى مراحل التاريخ الإسلامي تبعث على المفارقة والاستغراب، وما من شك - لدى الباحث - بأنها أقوال وإخباريات تُصَرَّف فيها كتبة التاريخ، أو انتحلها بعضهم، لأغراض سياسية و حظوظ دنيوية، أو لضعف في التزام المنهج العلمي من الأساس

- 8 تبين أن بعض الباحثين المسلمين في مجال كتابة التاريخ، وبعضهم ممن ينادي بإعادة صياغته؛ قد انجروا إلى ردة فعل متطرفة، تنفي وقوع بعض الحوادث، بسبب تشويه في نقلها أو فهم واستخلاص بعض المعاني السيئة فيها، وهذا انحراف آخر، لا يشفع له نبل المقصد، وسلامة النية
- 9 توصل الباحث إلى أن للمنزع المادي في التفسير انعكاسات تربوية مباشرة وغير مباشرة تصيب - كلتاهما - الجيل في الصميم، إذ تخرجه مستغرباً لا يعرف تاريخاً صادقاً، ولا ينظر إلى واقعه المعاصر إلا وفق رؤية غازية، لا تمت إلى حقيقة التاريخ (الأصيل)، ولا إلى موضوعية تحليل الواقع المعيش بصلة.
- 10 تؤكد للباحث عظم الأهمية التي يحتلها التاريخ الإسلامي ومنهجه في تفسير الأحداث، وأهم مكانة له تتمثل في كونه جزءاً من الإسلام وليس مجرد روايات منفصلة عن الدين، ولكنه - في الواقع - تاريخ الإسلام من الأساس.

ثانياً: التوصيات:

- في ضوء ما تقدم من نتائج للدراسة يوصي الباحث المؤسسات التربوية القائمة على تأصيل الفلسفة التربوية وتصميم المناهج والمقررات التعليمية النظر في جملة التوصيات المستوحاة من تلك النتائج، والإفادة منها، وذلك على النحو الآتي
- 1 التحذر من الأخذ بالمنهجية الأوروبية القائمة على عدّ الصراع ناشباً بين العلم والدين، بحكم الفوارق الجذرية بين التاريخين الأوروبي والإسلامي، حيث اللقاء بين العقل والوحي، والعناق بين العلم والدين، ويوصي بعدم الخلط التاريخي بين الديانتين من هذه الزاوية
- 2 يوصي الباحث في معرض الجدل حول مسوغات البحث وخطورة المنهج المادي أو النزعات المادية في تفسير التاريخ بضرورة التمييز بين تعريفين للمادية التاريخية أحدهما خاص بالفلسفة الماركسية، والآخر عام بكل نزعة مادية شعورية أو لا شعورية

- 3 عدم الالتفات إلى الدعاوى المتدثرة بدافع العلمية ونحوها، نظراً لتهافتها على النحو الذي سبق بيانه في متن الدراسة
- 4 يدعو الباحث إلى رفض منطق الإيمان بسياسة الأمر الواقع، بوصفه أثراً مباشراً للنزعات المادية في تفسير التاريخ، ولما يسببه ذلك من وهن في نفوس الناشئة على وجه الخصوص -، وإضعاف لجاهزيتهم في صناعة واقعهم، والتشوّف إلى مستقبلهم، على خلفية ذلك التأثير بتلك النزعات
- 5 يحذّر الباحث بشدة من المنهج الانتقائي الذي سلكه ذوو المنزاع المادي في كتابة التاريخ، سواء فيما عرف بسقيفة بني ساعدة، أم عند اختلافهم في أواخر عهد الخليفة عثمان، أم فيما اشتهر بالفتنة الكبرى، ويوصي بضرورة فهم الأحداث التاريخية الإسلامية بصورة عامة، وما جرى بين الصحابة على وجه الخصوص في سياق الحدث التاريخي العام، مع الالتزام الشامل بالمنهجية العلمية الإسلامية في العرض والاستنتاج.
- 6 ضرورة التصدي من قبل دارسي التاريخ المحققين وكذا المعنيين بتصميم المناهج وتقريرها لنقد ما يرد في الكتابات المتعلقة بحركة الفتح الإسلامي وتمحيص دوافعها لدى دعاة التفسير المادي للتاريخ
- 7 لما كانت طبيعة الكتابة التاريخية حتى في الأمهات لا تخلو من إخباريات مضطربة، وروايات يعوزها التحقيق، وبعضها مما طالته يد التحريف، أو التصرف المخلّ، ناهيك عن التزوير والانتحال، وكان للدوافع السياسية على وجه الخصوص أثر في كل ذلك؛ فإن الباحث يشدّد على الباحثين في مجال التاريخ الإسلامي ضرورة تنقيته مما لصق به من الدسائس والموضوعات والقصص الواهية، والإخباريات غير المحققة، ليصفو تاريخنا من التشويه المتعمد أو غير المتعمد، وكى تسهل

- على المعنيين بمهمة صياغة المناهج وتصميمها القيام بمهامهم من زاوية
التصفية والتطهير على النحو المنشود.
- 8 نظراً لما يكتنف البحث التاريخي من إشكالات وملابسات كالتي
أشير إليها في البند السابق؛ فإن الباحث يناشد الكتّاب المخلصين
الذين نافحوا عن التاريخ الإسلامي، أن ينضبطوا بأصول البحث المنهجي،
والتقيّد بقواعد وأساسياتها العلوم التي تلزمهم في ردودهم، من غير أن
يقعوا في منزلق ردّ الفعل الجامح، الذي يفضي إلى إنكار حوادث تمت
بيقين، أو أن يضطروا إلى تأويلها بتعسف يتنافى ومنهج البحث العلمي
الإسلامي الحرّ
- 9 ضرورة توخّي الحذر والدقة عند القيام بمهام التأصيل والصياغة على
خلفية الانعكاسات المباشرة وغير المباشرة للنزعات المادية في تفسير
التاريخ
- 10 يشدّد الباحث على ضرورة إدراك خطورة المهمة، وعظم المسؤولية الملقاة
على المعنيين بعملية التأصيل والصياغة للمناهج التربوية، في المؤسسات
التربوية المعنية ذات الصلة بالتاريخ الإسلامي، من منطلق المكانة التي
تحتلها مساحة كبيرة من أحداث التاريخ، إذ تمثل الترجمة الفعلية
لتوجيهات الإسلام وقيمه وسلوكات أبنائه، ومن ثم فليست الروايات
التاريخية كلها مفصولة عن الدين، أو غير ذات صلة عضوية بقضاياها في
كل حين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر:

1. ابن الأثير، عز الدين : الكامل في التاريخ، 1390هـ - 1979م، د.ط، بيروت: دار صادر
2. ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، 1401هـ - 1981م ضبط: شحادة، خليل ومراجعة : زكار، سهيل، الطبعة الأولى، بيروت : دار الفكر
3. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد ؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، د.ت، د.ط، بيروت: دار الفكر
4. الطبري، محمد بن جرير تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، د.ت، د.ط، القاهرة: دار المعارف
5. ابن العربي، أبو بكر : العواصم من القواصم (تحقيق وتعليق الخطيب، محب الدين والاستامبولي، محمود مهدي)، 1390هـ - 1971م، د.م، د.ن.
6. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل البداية والنهاية، 1351هـ - 1932م، الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة السعادة والمطبعة السلفية.
7. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل البداية والنهاية، د.ت، د.ط، الاسكندرية المكتب الجامعي الحديث.
8. مسلم، أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (مع شرح النووي)، د.ت، د.ط، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها.

ثانياً: قائمة المراجع:

1. إسماعيل، محمود : قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق، 1974م، د.ط، بيروت دار العودة والقاهرة: مكتبة مدبولي
2. اقلاينة، المكّي: النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى، 1413هـ، الطبعة الأولى، قطر (كتاب الأمة) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
3. بركات، لطفي أحمد في فلسفة التربية، د.ت، د.ط، القاهرة مكتبة الخانجي
4. البوطي، محمد سعيد رمضان : الجهاد في الإسلام : كيف نفهمه، وكيف نمارسه 9، 1414هـ - 1993م، الطبعة الثانية، بيروت ودمشق، دار الفكر المعاصر ودار الفكر
5. التل، سعيد ورفاقه المرجع في مبادئ التربية، 1993م الطبعة الأولى، عمان دار الشروق
6. تيزيني، طيب: في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث العربي منهجاً وتطبيقاً، 1989، د.ط، بيروت: دار الفكر الجديد
7. جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، 1981م، الطبعة الثانية، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر
8. الجندي، أنور أسلمة العلوم والمعارف، د.ت، د.ط، القاهرة دار الاعتصام
9. الجندي، أنور الإسلام والعالم المعاصر، 1980م، الطبعة الثانية، بيروت دار الكتاب اللبناني
10. الجندي، أنور: الإسلام وحركة التاريخ رؤيا جديدة في فلسفة التاريخ الإسلامي، 1980م، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب اللبناني

11. جودت، سعادة ورفيقه المنهج المدرسي الفعال، 1415هـ - 1995م، الطبعة الثانية، عمان
12. جيمس، وليم البراجماتية (ترجمة محمد علي العريان) 1965م، د.ط، القاهرة دار النهضة العربية ونيويورك مؤسسة فرانكلين للنشر
13. حمد، محمد أبو القاسم حاج العالمية الإسلامية الثانية، د.ت، د.ط، بيروت دار المسيرة
14. حمدان، محمد زياد، المنهج أصوله وأنواعه ومكوناته، 1402هـ - 1982م، الطبعة الأولى، الرياض، دار الرياض
15. الحوالي، سفر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية، رسالة ماجستير، 1402هـ - 1982م، الطبعة الأولى، مكة : دار مكة
16. خفاجي، محمد عبد المنعم: الرد على الماديين، د.ت، د.ط، القاهرة مكتبة جمهورية مصر.
17. خلاف، عبد الوهاب : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، 1409هـ - 1989م، الطبعة الرابعة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
18. خليل، عماد الدين: التفسير الإسلامي للتاريخ، 1975م، الطبعة الأولى، بيروت: دار العلم للملايين
19. خليل، عماد الدين تحليل للتاريخ الإسلامي - إطار عام، 1410هـ - 1990، الطبعة الأولى، قطر دار الثقافة.
20. خليل، عماد الدين حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، 1406هـ - 1990م، الطبعة الأولى، الدوحة: دار الثقافة

21. دالين، فان مناهج البحث في التربية وعلم النفس، 1986م، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية
22. الدريني، فتحي : دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، 1408هـ - 1988م، الطبعة الأولى، دمشق: دار قتيبة
23. الدوري، عبدالعزيز: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، 1986م، دط، بيروت المكتبة الشرقية
24. الزحيلي، وهبه: العلاقات الدولية في الإسلام : مقارنة بالقانون الدولي الحديث، 1409هـ - 1989م، ط الأولى، بيروت مؤسسة الرسالة
25. زرزور، عدنان: التوجيه الإسلامي للعلوم والمعارف مفهومه وأهدافه، 1412هـ 1992م، دط، بيروت: مؤسسة الرسالة
26. زكريا، فؤاد : الصحة الإسلامية في ميزان العقل، 1985م، الطبعة الأولى، بيروت: دار التنوير
27. زيدان، جرجي : تاريخ التمدن الإسلامي، دت، دط، بيروت دار ومكتبة الحياة
28. السامرائي، فاروق عبد المجيد: التعليم الإسلامي بين الأصالة والتجديد، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، 1409هـ - 1989م، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
29. سعيد، حسين (مشرف): الموسوعة الثقافية، 1972م دط، القاهرة ونيويورك مؤسسة فرانكلين
30. سلطان، جمال: غزو من الداخل (ورقة ثقافية)، 1408هـ - 1988م، الطبعة الأولى، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.
31. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد : أزمة العقل المسلم، 1412هـ - 1992م، الطبعة الثانية، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنارة.

32. سمعان، وهيب دراسات في التربية المقارنة، د.ط، د.ط، القاهرة
مكتبة الانجلو المصرية
33. الشجاع، عبد الرحمن دراسات في عهد النبوة والخلافة الراشدة (رؤية
جديدة لتاريخ صدر الإسلام)، 1419هـ - 1999م، الطبعة الأولى،
صنعاء: دار الفكر المعاصر
34. شعوط، إبراهيم علي: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، 1409هـ -
1989م، الطبعة السابعة، جدة: دار الشروق
35. شفيق، منير بين النهوض والسقوط، (رد على كتاب فرج فودة)
1411هـ - 1991، الطبعة الثانية، بيروت: الناشر للطباعة والنشر
36. الصالح، صبحي: النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، 1989، الطبعة
السابعة، بيروت دار العلم للملايين.
37. طعيمة، صابر الفكر المادي في ميزان الإسلام، 1403هـ - 1983م،
الطبعة الأولى، بيروت: دار العلم للملايين
38. العالم، محمود أمين: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر،
د.ط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: عيون والقاهرة: الثقافة الجديدة
39. عبد العزيز، صائح تطور النظرية التربوية، 1964م، ط الثانية،
القاهرة دار المعارف
40. العرمابي، محمد زين الهادي : نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع
الإسلامي، 1407هـ، الطبعة الأولى، الرياض: دار العاصمة.
41. علي، سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، (سلسلة عالم
المعرفة رقم 1416، 198هـ - 1995م، د.ط، الكويت المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

42. عمارة، محمد : دراسات في الوعي بالتاريخ، 1981م، الطبعة الأولى، بيروت: دار الوحدة
43. العوايشة، أحمد : موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، 1404هـ - 1984م، الطبعة الثانية، عمان : المكتبة الإسلامية.
44. فيصل، شكري : حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، 1982م، الطبعة السادسة، بيروت: دار العلم للملايين فينكس، فيليب هـ فلسفة التربية (ترجمة وتقديم محمد لبیب النجیحی، 1956م، دط القاهرة دار النهضة العربية
45. قطب، محمد : مذاهب فكرية معاصرة، دت، د، ط، القاهرة وبيروت دار الشروق.
46. مرسى، محمد منير: فلسفة التربية اتجاهاتها ومدارسها، 1403هـ 1983م، دط، القاهرة عالم الكتب.
47. مروة، حسين النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 1980م، بيروت دار الفكر.
48. وهبه، مجدي ورفيقه معجم المصطلحات العربية، 1984م-الطبعة الثانية، بيروت مكتبة لبنان
49. وين رالف ن: قاموس جون ديوي للتربية ترجمة وتقديم محمد علي العريان، 1964م، دط، القاهرة مؤسسة فرانكلين
50. -Henderson, P. Steillavan, Introduction to Philosophy of Education 1964, Tonth Impression, U.S.A: The University to Chicago. □